MASTER NEGATIVE NO. 91-80029-2

AUTHOR:

MAMELET, ALBERT

TITLE:

RELATIVISME PHILOSOPHIQUE...

PLACE:

PARIS

DATE:

1914

Master Negative #

91-80029-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Mamelet, A
Le relativisme philosophique chez Georg Simmel. Préface de Victor Delbos. Paris, Alcan, 1914.
214 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Copy in Philosophy. 1914.

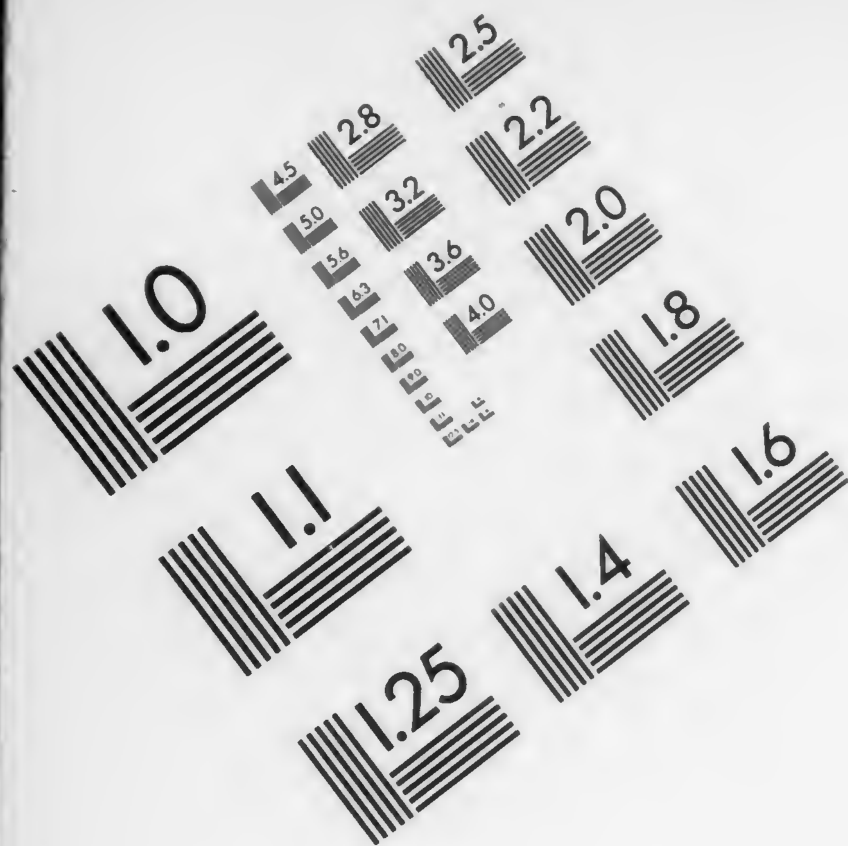
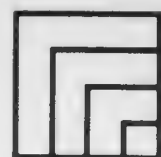
1. Simmel, Georg, 1858-1918. I. Bibliothèque de philosophie contemporaine.

NNC

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/7/91
INITIALS F.C
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

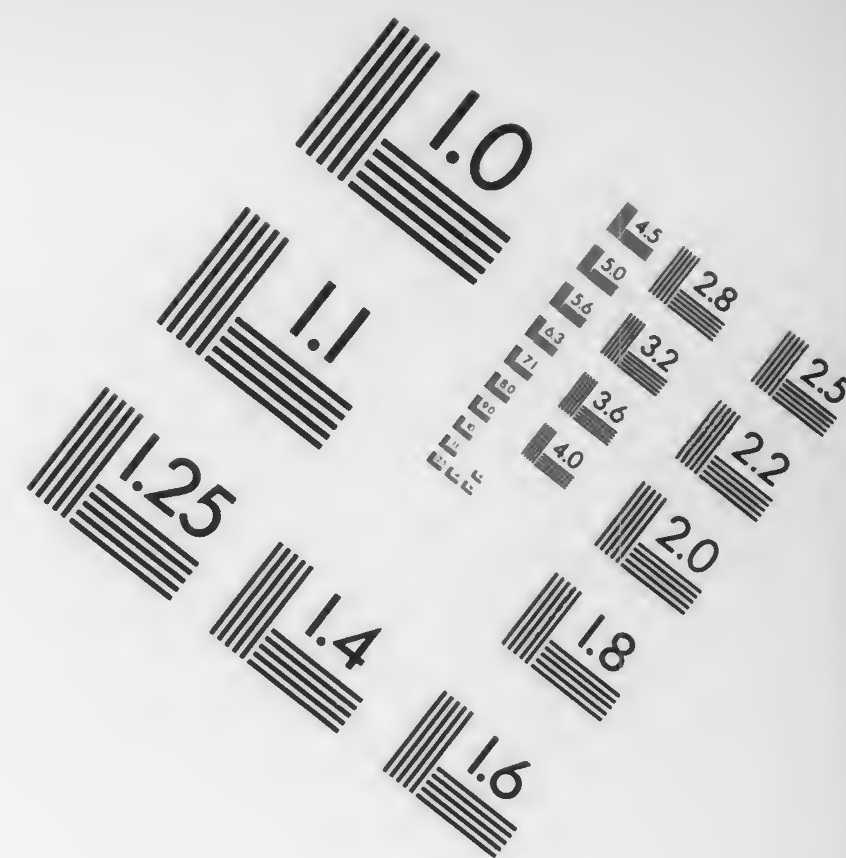



AIIM

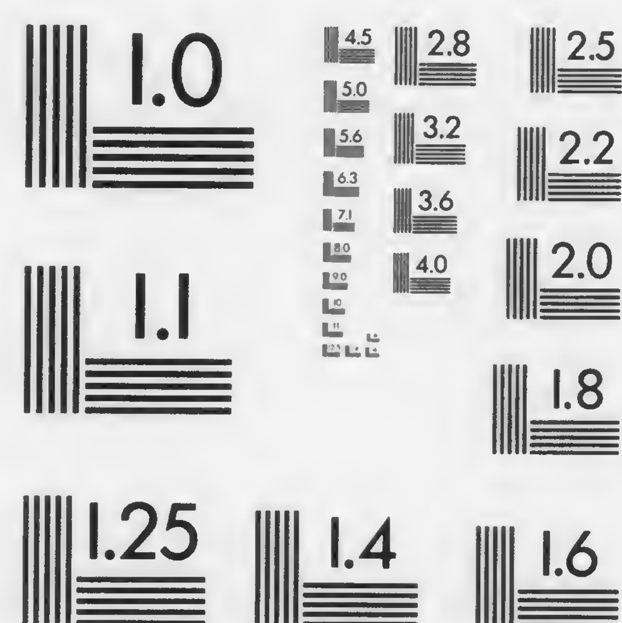
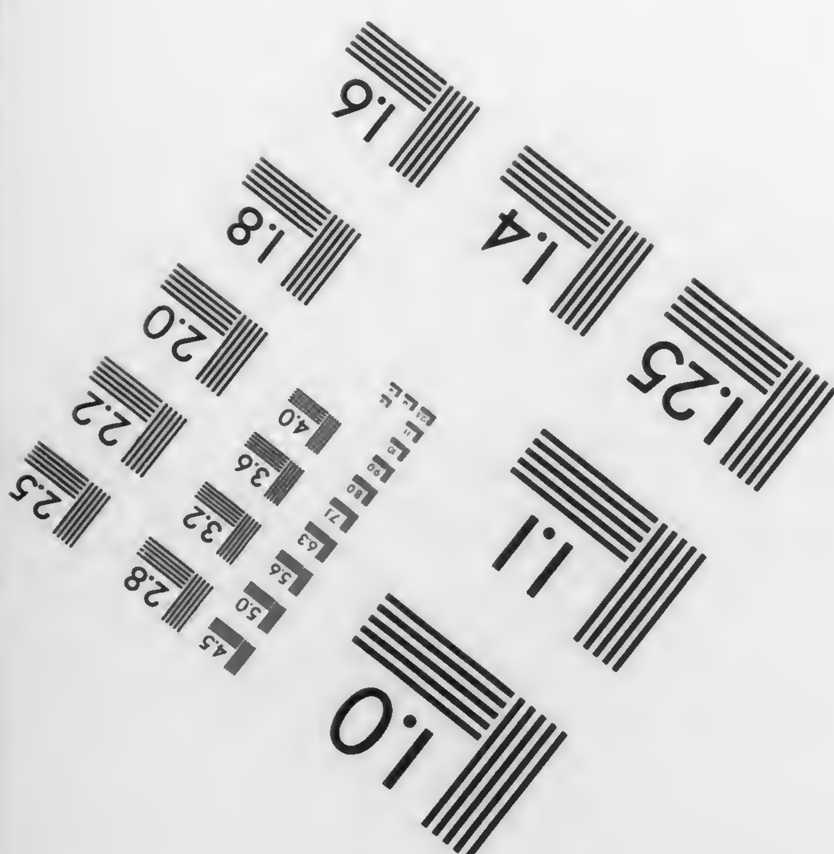
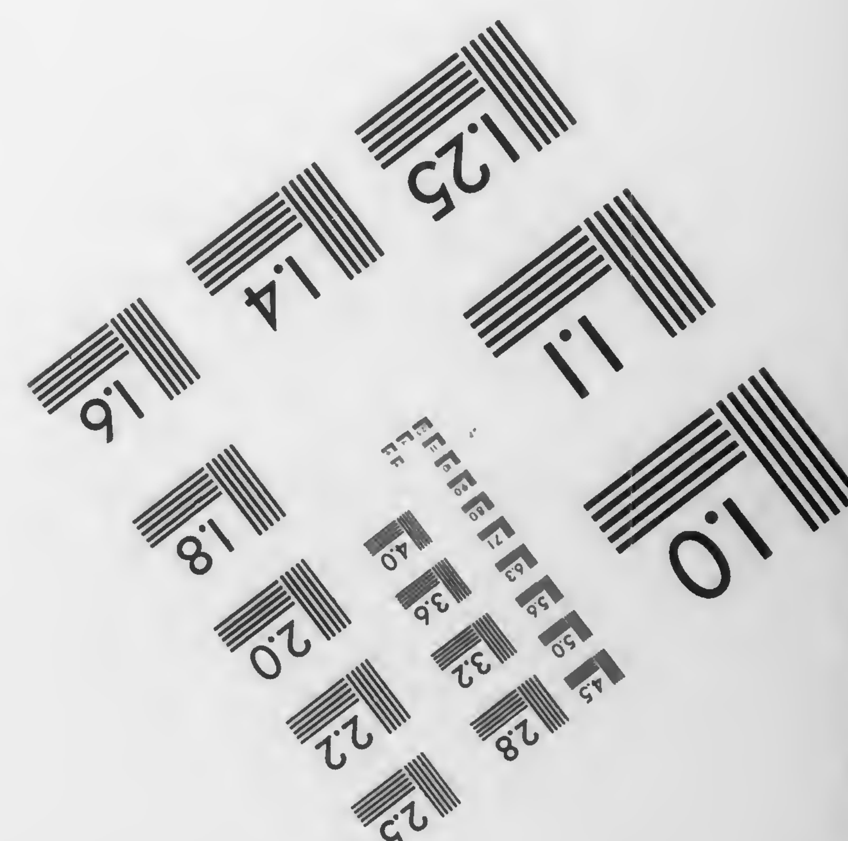
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

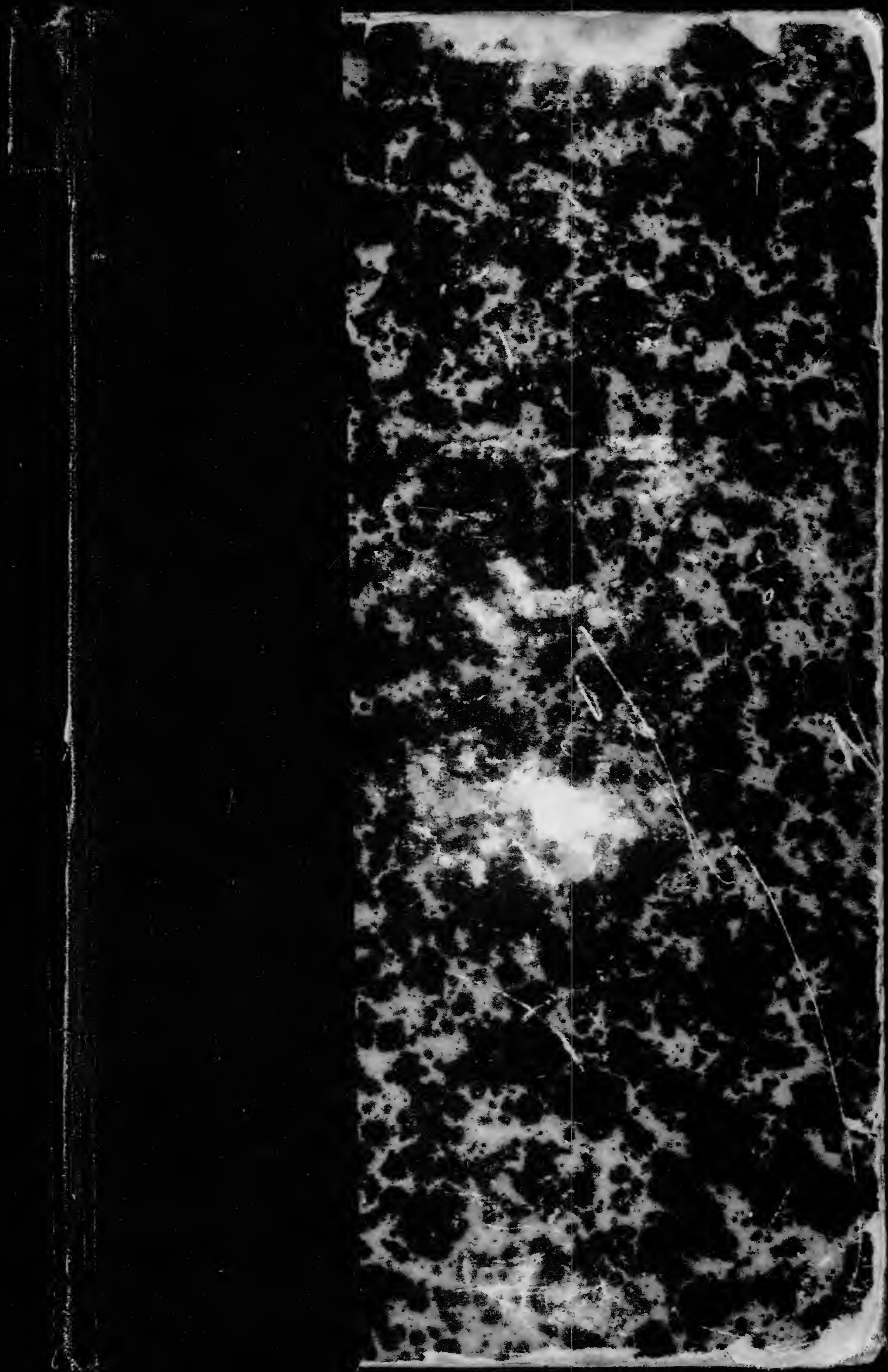
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




SIGILLUM · COLLEGII · COLUMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

Bibliothèque de philosophie contemporaine

LE RELATIVISME
PHILOSOPHIQUE
CHEZ GEORG SIMMEL

A LA MÊME LIBRAIRIE

G. SIMMEL, professeur de philosophie à l'Université de Berlin. **Mélanges de philosophie relativiste.** *Contribution à la culture philosophique.* 1 volume in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, traduit de l'allemand par M[lle] A. GUILLAIN. . . . . 5 fr.

EXTRAIT DE LA TABLE DES MATIÈRES :

Le but de la vie chez Schopenhauer et chez Nietzsche. — Sur la sociologie des sens. — La notion de valeur. — Le Christianisme et l'art. — Du réalisme en l'art. — Étude sur Venise. — Réflexions suggérées par l'aspect des ruines. — L'œuvre de Rodin. — La philosophie de l'aventure. — La religion et les contrastes de la vie. — Métaphysique de la mort. — De la responsabilité juridique et de la liberté. — Sur le matérialisme historique. — L'individualisme et la philosophje de Kant. — De l'essence de la philosophie.

1083-13. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — P10-13.

LE RELATIVISME PHILOSOPHIQUE CHEZ GEORG SIMMEL

PAR

A. MAMELET
Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au lycée de Belfort.

PRÉFACE DE VICTOR DELBOS
Membre de l'Institut.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
1914

PRÉFACE

M. Albert Mamelet s'est donné la tâche de présenter dans son ensemble la philosophie du professeur Georg Simmel; cette tâche, il explique lui-même comment il l'a comprise; mais l'on peut assurer en outre qu'il l'a remplie avec une parfaite sûreté d'information, avec une puissance de coordination et d'arrangement qui n'enlève rien à la fidélité de son exposé, avec une remarquable intelligence des directions et des détours de la pensée subtile qu'il avait à interpréter, avec une netteté soutenue de style.

Cette philosophie de G. Simmel, si l'on veut la désigner par une terme unique, c'est le *relativisme*. Mais le relativisme peut être conçu de bien des façons; la conception qu'en a adoptée Simmel, si elle n'est pas dans son principe absolument neuve, est certainement fort originale dans sa manière de se faire valoir et de se développer. Le propre de tout relativisme, c'est, au fond, même quand il revêt les apparences les plus réalistes, de subordonner le réel au point de vue de la connaissance; et Kant en a marqué en pleine conscience le caractère essentiel quand il a soutenu que c'est la pensée qui par son exercice impose ses lois aux objets qu'elle comprend. Simmel garde de Kant cette idée, qu'il y a des exigences théoriques ainsi que des exigences pratiques *a priori* auxquelles l'esprit plie le donné de la représentation. Mais il répugne d'instinct autant que par parti pris réfléchi aux expressions rigides et systématiques que Kant a fournies de cette idée par un reste de respect pour le

type dogmatique de la certitude. Il ne veut pas, quant à lui, immobiliser les formes de la pensée et les pourvoir de déterminations définies qui précèdent toute mise en œuvre; il ne veut pas les considérer comme toutes prêtes dès l'origine à emboîter immédiatement et exactement les objets qu'elles reçoivent. Il les tient pour des tendances que rend dominantes l'évolution même de la vie psychique, et dont la force d'organisation synthétique est antérieure à toute expression conceptuelle; il prétend que, comme formes, elles sont pour une très grande part indéterminées, qu'elles vont d'elles-mêmes au-devant des contenus qui les spécifient et dont par conséquent elles reçoivent à leur tour l'influence. Substituer à l'idée de l'esprit comme fonction systématique fixe l'étude de l'esprit dans les opérations diverses et graduelles de son fonctionnement concret; montrer comment le sujet et l'objet, au lieu d'être deux espèces d'abstractions inertes, sont des forces en action réciproque, comment la connaissance, ainsi que la pratique, se meut entre deux limites idéales jamais atteintes en fait, l'expérience pure et le pur *a priori*, comment elle oscille incessamment de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, découvrir sous tous ses aspects la corrélation universelle qui concilie au lieu d'exclure, qui lie au lieu de briser, et qui fait en particulier que les principes, n'étant jamais constitutifs, mais simplement régulateurs, ne sauraient s'opposer et se contredire, mais s'appellent et se complètent par leur contrariété même, à titre de maximes heuristiques : c'est, selon Simmel, faire participer la théorie relativiste au mouvement de la vie, c'est rompre les cadres logiques qui en rétrécissent, non seulement le sens, mais le champ d'application. En effet la doctrine kantienne de la pensée *a priori*, constituée avant tout pour fonder la science mathématique de la nature, laisse en dehors d'elle bien des espèces de connaissances qui ont conquis définitivement leur place dans le domaine de la science. Et ces connaissances ne sauraient, elles non plus,

se dispenser de la critique qui en dégage, contre l'inconscience dogmatique, les conditions subjectives et les postulats. Seulement les éléments *a priori* que l'on y saisit ne peuvent être que de telle sorte qu'ils en respectent les caractères spécifiques et les changements progressifs. Ayant assoupli le formalisme kantien, Simmel peut en faire pénétrer l'esprit non seulement dans la théorie de la connaisance et dans la morale, mais encore dans l'explication de l'histoire, de la vie économique, de la vie sociale, de la vie esthétique et de la vie religieuse. Une conception simplement logique de l'*a priori* n'aurait point permis une extension pareille : il en fallait une notion plus psychologique, ou même essentiellement psychologique, qui rendit concevables les appropriations diverses de l'esprit à la diversité de ses objets. Dans la mesure où il s'éloigne de la pure doctrine de Kant, le relativisme de Simmel paraît se rapprocher du pragmatisme contemporain; mais il a, beaucoup plus que le pragmatisme, le sentiment de nécessités intérieures à la pensée et inhérentes à son exercice.

On ferait tort à Simmel en ne lui prêtant que l'originalité de desseins généraux; il a montré lui-même que ses réflexions faisaient mieux que fournir une matière à de lointains projets. Il a souvent mis en œuvre ses idées avant d'en dégager la signification théorique; ou encore, cette signification posée, il a eu hâte de la vérifier par l'examen des questions concernant les manifestations les plus importantes de la science et de la vie humaines. Et comme il a en particulier, soit contre un historisme radical, soit contre un sociologisme radical, heureusement mis en lumière les conditions formelles et les facteurs psychologiques indispensables à la plus élémentaire intelligence du *donné* historique ou social! Il a donc tendu à réaliser sa pensée autant qu'à la justifier abstraitement. En outre l'abondance de sa veine philosophique se révèle par une multitude de vues ingénieuses, souvent très suggestives, répandues sur les

plus différents sujets. L'agilité de ses inventions atteint et dépasse presque ce qu'il faut pour réagir contre la superstition des concepts immobiles. La richesse de ses connaissances en vient à sembler inférieure à la profusion des idées qu'elles font naître en lui. Et ce sont les idées d'un esprit que non seulement l'on sent toujours en travail, mais qui prend visiblement un extrême plaisir à suivre dans ses formes vivantes et dans son progrès sans fin la collaboration de l'intelligence et des choses : collaboration d'autant plus créatrice que les deux facteurs sont d'abord plus éloignés l'un de l'autre et doivent opérer peu à peu, non sans heurts et sans fautes de direction, leur intime rapprochement. Peut-être ce que ces idées ont d'épars, de rapide, d'imprévu est-il plus fait parfois pour secouer la pensée que pour lui permettre de se recueillir et de se concentrer. Simmel a débuté par une critique aiguë des notions morales, qui pouvait lui valoir plus justement le mot qui fut appliqué à Kant : qu'il réduisait tout en poussière. M. Mamelet a eu certes raison de montrer que cette critique enveloppait déjà des conceptions positives, celles que Simmel a plus tard développées. Cependant il est permis de se demander si dans l'œuvre de Simmel la force de reconstruction est égale à la force de dissolution critique. Même quand sont nettement indiqués les différents modes de l'intervention de l'esprit dans les différentes disciplines, on en saisit, semble-t-il, beaucoup moins le sens précis et développé que la puissance d'opposition à des maximes ou à des conclusions soi-disant scientifiques. Mais ce n'est point une médiocre qualité que de tenir aussi constamment les intelligences en éveil et de les mettre en garde, par tant d'aperçus variés, parfois profonds, contre le sommeil dogmatique qui les guette.

Simel a donc le très grand mérite, que M. Mamelet revendique justement pour lui, de défendre les droits de la pensée philosophique contre un positivisme anti-critique, de combattre

ces procédés de dérivation et d'unification à outrance qui, contre le réel autant que contre l'esprit, ne font, avec l'apparent respect de l'expérience, que substantialiser une simple logique et une logique très simple. Mais lui-même n'a-t-il pas quelque peu sacrifié à ce besoin excessif d'unité quand il a fait de son relativisme et des façons d'expliquer qu'il enveloppe le type universel auquel doivent se ramener non seulement les sciences les plus diverses, mais encore toutes les manifestations essentielles de la vie humaine. Historiquement le relativisme a été lié et il paraît bien rester lié en droit à un certain développement de la théorie de la connaissance ; il représente la conscience d'un certain rapport par lequel sont unis deux termes aussi distincts que le sont l'esprit connaissant et une nature qui lui est donnée comme objet. Mais est-il sûr que toute connaissance rentre dans ce genre? La connaissance que l'esprit peut prendre directement de lui-même est-elle assimilable, dans ses conditions comme dans son opération, à la connaissance qu'il élabore de choses plus ou moins extérieures? Et surtout, toute manifestation de l'âme humaine livre-t-elle son secret le plus profond en se traduisant comme une connaissance? La vie religieuse notamment, que M. Simmel a ingénieusement analysée à son point de vue, n'a-t-elle pas pour l'un de ses caractères constitutifs, de dépasser les formes limitées d'une certaine connaissance ou même de la connaissance proprement dite, de rester irréductiblement une vie — ce qui ne signifie pas au reste qu'elle est radicalement hors de la pensée, mais qu'elle suppose le concours et la compénétration de toutes les forces spirituelles? Et là peut-être, si l'on gardait ce rapport de forme à contenu dont use la théorie relativiste, comme le centre de perspective est déplacé, ne serait-il pas plus juste de prétendre que ce sont les contenus qui principalement déterminent les formes? Quoi qu'il en soit là-dessus, et pour reprendre la question en des termes plus généraux, il semble bien que le relativisme issu de la théorie de

la connaissance ne puisse pas être une façon complète de philosopher; et c'est pourquoi il arrive à M. Simmel lui-même de laisser çà et là une métaphysique de la vie déborder son œuvre d'explication critique.

Que le lecteur reprenne à son compte ou repousse ces quelques réflexions : il ne saurait en tout cas méconnaître le grand intérêt que présentent les idées et la manière philosophique de Simmel; s'il en était déjà informé, il sera d'autant plus à même d'apprécier tous les mérites de l'exposé de M. Mamelet; si jusqu'à présent il n'en avait rien su, ou à peu près, il a, pour se préparer à en acquérir une notion exacte, un guide excellent qui n'a ménagé, afin de l'en instruire, ni ses qualités d'esprit ni ses efforts.

VICTOR DELBOS.

AVANT-PROPOS

Ce volume, qui est la reproduction d'une série d'articles publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*[1], ne prétend pas à constituer un exposé complet et définitif de l'œuvre de G. Simmel.

Son objet est plus modeste.

Ce que l'auteur s'est proposé, c'est, d'une part, de dégager, pour le public français, les traits les plus caractéristiques d'une pensée relativiste qui fait effort pour intégrer tous les résultats de la réflexion scientifique et philosophique contemporaine, et qui présente, de ce chef, un intérêt historique et actuel de premier ordre; et, d'autre part, d'éprouver, sur un exemple typique, l'aptitude de la formule relativiste à sauvegarder, en même temps que ceux des sciences positives, les droits de la spéculation philosophique, dont G. Simmel s'est fait l'apologiste, à l'encontre des néo-positivistes français.

Pour atteindre ce double objet, il a paru nécessaire de se borner à l'analyse des parties théoriques et critiques de l'œuvre de G. Simmel, et en particulier à celles qui sont essentielles à l'intelligence de son attitude philosophique, sans pénétrer dans le détail de toutes les applications qu'il a tentées de sa méthode, spécialement dans l'étude de la vie économique et de la vie sociale. En revanche, dans cette analyse, on s'est astreint à suivre de très près, sans redouter de multiplier les citations, le mouve-

1. Quelques compléments ont seulement été apportés à la conclusion.

ment de la pensée simmélienne, dont la richesse, la complexité, la subtilité, et la minutie même sont parmi les traits les plus caractéristiques, et que des simplifications excessives eussent risqué de fausser et d'appauvrir. Cette méthode n'avait pas seulement l'avantage de réduire la part de l'interprétation et de rendre celle-ci plus directe et plus sûre; elle permettait aussi, mieux que toute autre, d'atteindre le but poursuivi, qui était moins de reconstruire une image adéquate d'un système, que de définir et de faire connaître une attitude. Analysés avec précision, quelques exemples typiques de sa façon de poser et de résoudre les problèmes sont plus propres, en effet, à faire comprendre l'attitude d'un philosophe que les interprétations les plus systématiques. Toujours sujettes à caution, ces interprétations sont particulièrement hasardeuses lorsque, comme c'était ici le cas, la doctrine du philosophe ne s'est systématisée que progressivement, par un double mouvement de réflexion et d'extension. En pareil cas, il n'importe pas moins pour la compréhension dogmatique elle-même que pour l'intelligence historique, que les étapes principales d'un progrès de pensée, dont les contenus de la doctrine sont inséparables, ressortent à la faveur d'analyses précises.

G. Simmel a une foi profonde dans l'aptitude du relativisme à dépasser, en les embrassant toutes, les anciennes formules, devenues trop étroites par suite de l'élargissement du champ de la réflexion philosophique. Convaincu que la philosophie, à la condition de renoncer à l'absolu, conserve son domaine propre en deçà et au delà des sciences positives et de toutes les formes de vie, il s'est efforcé d'adapter les catégories et les concepts philosophiques aux exigences des sciences et de la pratique les plus récentes, de les assouplir, de les étendre, et de leur faire embrasser, dans leurs corrélations, le tout de la vie moderne et l'infinie complexité de son sens. Le relativisme lui apparaît comme seul capable de comprendre la vie dans sa totalité, en

résolvant les dualismes de l'être et du devenir, du sujet et de l'objet, du réel et de l'idée, de la matière et de la forme, de l'expérience et de l'*a priori*, de la théorie et de la pratique, et en même temps d'harmoniser, en délimitant leurs sphères propres dans l'ensemble de la vie, les différentes connaissances positives, les pratiques morale, sociale, économique, esthétique, religieuse, et enfin la philosophie même.

L'examen critique des résultats auxquels aboutit ce large et consciencieux effort de compréhension philosophique permettra d'apprécier le bien-fondé de l'attitude relativiste.

Les obstacles qu'un tel effort rencontre dans certaines exigences fondamentales de la pensée, et en particulier dans le besoin d'absolu qui s'affirme surtout dans la sphère de l'art, de la religion, et de la métaphysique, apparaîtraient-ils, en dernière analyse, comme insurmontables, que l'œuvre de G. Simmel n'en conserverait pas moins, outre son intérêt historique, un intérêt dogmatique capital : celui de marquer, en donnant au relativisme philosophique son maximum d'extension systématique et d'efficacité logique, les limites extrêmes que ses prétentions rencontrent dans la nature des choses, limites qu'il ne saurait dépasser sans introduire en lui-même la contradiction.

C'est ce double intérêt du relativisme simmélien qui a paru justifier la publication de ce travail. Ne constituât-il qu'une ébauche, il n'en atteindrait pas moins son but, s'il pouvait donner au public philosophique français le goût de lire G. Simmel, et le guider dans cette lecture.

LE RELATIVISME PHILOSOPHIQUE
CHEZ GEORG SIMMEL

CHAPITRE I

L'ŒUVRE DE G. SIMMEL

Même après la déroute des grandes métaphysiques, la pensée allemande n'a pas été effleurée par le positivisme dévié et rétréci dont, depuis Littré, l'influence stérilisante, s'exerçant sur la pensée française, tend à dissoudre la philosophie en une pléiade de disciplines scientifiques indépendantes. Elle en a été préservée par l'influence durable du kantisme, qui permet de concilier le relativisme de la science expérimentale et l'esprit de synthèse philosophique, et dont la spéculation allemande contemporaine continue à poursuivre les applications et à développer les virtualités latentes. La doctrine de Georg Simmel est, à cet égard, particulièrement significative. Aussi étrangère que possible à toute visée ontologique, elle n'en embrasse pas moins dans une vaste synthèse toute la sphère de la spéculation philosophique, théorie de la connaissance, théorie des valeurs, morale, philosophie de l'histoire, sociologie, esthétique et religion : c'est pour en dégager et en définir *le sens et la valeur philosophiques* qu'elle intègre toutes les formes de vie, et c'est, en fin de compte, à une détermination de l'*essence* (*Wesen*) de la philosophie qu'elle aboutit dans les *Hauptprobleme der Philosophie*.

C'est de recherches historico-sociologiques (*Ueber sozialer Differenzierung*, 1890) et d'une critique aiguë des notions morales (*Einlei-*

tung in die Moralwissenschaft, 1892) que Simmel est parti. Mais le relativisme historique et moral auquel il aboutit alors n'est que le germe d'une méthode plus générale. Tandis qu'en France, des penseurs comme MM. Rauh et Lévy-Brühl, partis du kantisme, ont incliné de plus en plus, sous l'influence d'un certain positivisme, et de la sociologie telle que la conçoit M. Durkheim, à délaisser la spéculation philosophique pour la critique des notions morales[1], et ont abouti, en fin de compte, à des conceptions assez voisines de celles de l'*Einleitung*, c'est à partir de la critique morale que se développe et s'organise le système relativiste de Simmel, c'est à retrouver l'inspiration kantienne et à assouplir le formalisme kantien, en le rapprochant de l'expérience et en l'appliquant à tous les contenus de la vie, qu'il aboutit en dernier lieu. D'abord purement négative en apparence, lorsqu'elle s'attaque aux concepts moraux, la critique devient chez lui, par la suite, le germe d'une philosophie, critique encore, mais critique au sens kantien, c'est-à-dire dans une large mesure affirmative et positive, qui va à la fois se dégageant, se précisant et s'étendant progressivement, après huit années de méditation et d'élaboration systématique — huit années pendant lesquelles Simmel ne publie que quelques articles de revues, — dans une série d'ouvrages se succédant à intervalles rapprochés : la *Philo-*

1. C'est dans les cours professés par M. Rauh de 1903 à 1907 sur un ensemble de questions de morale, et dont la *Revue de Métaphysique et de Morale* a publié plusieurs extraits, que cette tendance a trouvé son expression la plus nette. « Il n'y a pas, disait M. Rauh, il ne peut plus y avoir aujourd'hui de philosophie. Il ne saurait être question d'aucune synthèse définitive des sciences..., encore moins d'aucune théorie sur les formes les plus générales des choses. Nous éprouvons une sorte de honte à poser les questions philosophiques, et cette gêne se comprend : la tâche du philosophe est, de nos jours, suspendue par un fait, l'existence de la science... Et toutefois, la philosophie traditionnelle conserve à nos yeux un rôle modeste, mais réel. Ce rôle est d'abord négatif : il consiste dans la critique des préjugés, c'est à la philosophie de démolir les catégories philosophiques; partout où l'on s'en sert pour remplacer l'idée expérimentale, en morale notamment, il faudra renverser toutes les théories métaphysiques ou pseudo-scientifiques... Quant au rôle positif de la philosophie, il se borne tout au plus à déterminer, moyennant réserves, quelques « harmonies » fondamentales (par exemple entre les diverses sortes de certitudes, entre le bonheur et l'activité), dans la mesure où, dès maintenant, par delà le détail de la technique expérimentale, il est possible de les entrevoir. » (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, janvier 1911, p. 1-3.)

sophie des Geldes (1900), les *Vorlesungen ueber Kant* (1904), la *Religion* (1906), *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), les *Probleme der Geschichtsphilosophie* (1907), la *Soziologie* (1908), les *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), auxquels s'ajoutent encore de nombreux articles dans plusieurs revues, en particulier sur la vie esthétique[1]. Ces études, si diverses au premier aspect, poursuivent toutes le même dessein, qui en assure l'unité : dégager des contenus qu'elles informent, les catégories fondamentales qui régissent le fonctionnement de la pensée et de l'activité humaines, soit dans la connaissance des objets, soit dans la connaissance historique, soit dans la vie pratique et l'estimation des valeurs, soit dans la vie sociale, soit dans la vie esthétique, soit dans la vie religieuse, soit enfin dans la vie philosophique elle-même, telle qu'elle est conditionnée par la position de quelques problèmes fondamentaux.

Simmel s'oppose donc radicalement à la conception d'après laquelle le rôle de la philosophie serait avant tout négatif et consisterait principalement à « démolir les catégories philosophiques ». Il n'est point vrai, pour lui, que « la tâche du philosophe soit suspendue par un fait, l'existence de la science » : la philosophie ne saurait être assujettie à la vérité expérimentale et aux techniques scientifiques, mais celles-ci, au contraire, à la philosophie. Les contenus de la connaissance, et, plus généralement, de la vie, ne sauraient être connus ni vécus que sous certaines formes, qu'il appartient seulement à la philosophie de dégager, pour en analyser le sens. Il suffit que ces formes soient reconnues pour des formes, indépendantes logiquement des contenus auxquels elles s'appliquent, non pour des entités, pour des réalités métaphysiques. Les concepts moraux ne sont que des formes de ce genre : aussi ne saurait-il être question, pour le relativisme philosophique, d'abdiquer, comme chez Kant, devant un dogmatisme moral périmé.

1. Un certain nombre de ces articles ont été réunis par Simmel, pour le public français, avec quelques chapitres de ses ouvrages fondamentaux, dans un volume récemment traduit par Mlle Alix Guillain, — volume qui permettra de prendre une vue d'ensemble sur la doctrine, et dont il nous a été fort utile, pour cette étude que Mlle Guillain ait bien voulu nous communiquer le manuscrit.

Bien au contraire, c'est le besoin de légitimer le relativisme moral, posé dès l'abord, qui conduit Simmel au relativisme de la connaissance et de toutes les formes de vie : la justification du relativisme moral, dans l'*Einleitung*, n'est pas obtenue par une critique purement négative des concepts moraux, mais par une critique positive, qui en dégage le sens comme formes de la vie, et dont Simmel prend soin de souligner le parallélisme avec la critique kantienne des concepts théoriques; en sorte que c'est toujours en se référant à ce relativisme total sous-jacent qu'il pense et qu'il argumente. L'évolution qui part du relativisme moral de l'*Einleitung* et qui aboutit au relativisme total, évolution que conditionnent la négation et l'effacement préalables du primat de la Raison pratique, est donc moins une évolution en largeur qu'en profondeur. A l'intérieur de ce relativisme total et conséquent, le relativisme moral se trouvera d'ailleurs finalement renforcé d'une façon toute particulière. A mesure, en effet, que Simmel fait l'application de sa méthode à de nouveaux domaines, et qu'il dégage, après celles de la vie morale et de la connaissance, les catégories de la vie sociale, de la vie économique, de la vie esthétique et de la vie religieuse, il devient plus nécessaire de déterminer les rapports de ces catégories entre elles, et de mettre en lumière, derrière leur diversité, et au-dessous de leur fonctionnement en quelque sorte mécanique, l'unité de la vie, qu'elles ne pénètrent qu'à des profondeurs différentes. Et dès lors, il apparaîtra que celles qui pénètrent le plus au fond, celles qui régissent l'organisation des couches les plus profondes de la vie, ce ne sont pas les catégories morales, ni même les catégories esthétiques, mais les catégories philosophiques et religieuses. C'est par là, semble-t-il, que le relativisme moral de l'*Einleitung* prend tout son sens. Et c'est parce que, dès l'*Einleitung*, il était gros de ce sens, qu'il s'est, en se creusant et en développant ses virtualités latentes, complété dans un relativisme total.

Du relativisme moral au relativisme total de catégories multiples s'appliquant en quelque sorte mécaniquement aux contenus de la vie, et de là à la conception de l'unité de la vie, dont les différentes catégories atteignent des couches plus ou moins profondes : telles

sont donc les trois phases principales du développement de la pensée de Georg Simmel. Cette étude, où l'on se propose de suivre cette évolution, comprendra par conséquent trois sections correspondant à ces trois phases.

La seconde section, — la plus importante, — embrassera toute la production philosophique de Simmel de 1900 à 1910 : elle comprendra plusieurs subdivisions, dont chacune marquera une nouvelle étape dans l'organisation progressive de la doctrine. Une première étape est marquée par l'analyse critique de la notion de valeur économique, à laquelle Simmel se consacre dans la *Philosophie des Geldes*. La corrélation des catégories de sujet et d'objet, déjà pressentie dans l'*Einleitung*, y est mise en pleine lumière; et le principe de la réciprocité d'action (*Wechselwirkung*), dans lequel se condensera tout le relativisme, mais dont l'*Einleitung* ne contenait encore que l'expression enveloppée, y est nettement dégagé à l'occasion d'un des cas où il trouve son application la plus directe et la plus éclatante. Pourtant, quoique en pleine possession, dès cette date (1900) de son principe fondamental, éprouvé déjà par l'analyse de la moralité et par celle de la valeur économique, Simmel a, semble-t-il, ressenti le besoin de faire retour sur lui pour le préciser et le creuser encore, avant d'en tenter l'application à de nouveaux domaines. Cet effort, qui marque une nouvelle étape décisive dans le progrès de sa pensée, aboutit dans les *Vorlesungen ueber Kant* et dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, à amener au premier plan le relativisme de la connaissance, sous-jacent jusqu'alors à la théorie de l'évaluation morale et de l'évaluation économique : et, dès cet instant, l'application du principe de relativité à la vie morale et à la vie économique va apparaître très nettement comme le pendant de son application préalable à la connaissance. Cette inversion dans l'ordonnance des principes directeurs de la doctrine s'opère au contact direct de la théorie kantienne de la connaissance, dont l'influence, pour prépondérante qu'elle ait été dès le début, n'avait pas encore été analysée et critiquée : en sorte que les *Vorlesungen ueber Kant* apparaissent, en définitive, comme fournissant la clef du relativisme simmélien et comme constituant le centre de rayonne-

ment de toutes les applications qui en ont été tentées, soit antérieurement, soit ultérieurement. L'extension du relativisme à la vie sociale, à la vie esthétique et à la vie religieuse, enfin à la vie philosophique elle-même, marque finalement les dernières étapes de ce progrès doctrinal, qui se résume en un double mouvement d'extension et de réflexion.

Le plan de cette étude sera donc, en définitive, le suivant :

I. La relativité des notions morales d'après l'*Einleitung*.

II. La conception du relativisme total et son application, d'abord à l'estimation et à l'échange des valeurs économiques, puis à la connaissance en général, puis à la connaissance historique en particulier, puis à la vie sociale, puis à la vie esthétique, enfin à la vie religieuse et à la vie philosophique.

III. Les relations des catégories entre elles et l'unité de la vie.

CHAPITRE II

LA RELATIVITÉ DES NOTIONS MORALES D'APRÈS L'« EINLEITUNG »

Le relativisme moral de Simmel apparaît, dans l'*Einleitung*, comme l'aboutissement d'une réflexion critique portant sur les conditions auxquelles la Morale peut s'ériger en un ensemble de recherches scientifiques et positives. Il suffit de considérer la multitude des principes moraux et leurs inconciliables oppositions pour s'assurer que la Morale n'a pas encore atteint, dans ses méthodes, la rigueur des autres sciences. Ce qui a fait obstacle à ses progrès, c'est la forme de généralité abstraite, ce sont aussi les visées prédicatrices qu'elle a longtemps conservées. La vie pratique, à laquelle elle est liée, a besoin de maximes simples et décisives, et ne peut attendre que chaque point de détail ait été tiré au clair : elle s'élance audacieusement vers des anticipations instinctives dont les concepts philosophiques généraux constituent les corrélats théoriques. C'est en s'abstrayant de ces exigences de la vie pratique, en séparant la détermination des phénomènes de l'appréciation de leur valeur, en abandonnant son stade philosophique, et en se restreignant à divers ordres de recherches « historico-psychologiques » que la Morale peut entreprendre de s'organiser scientifiquement. De fait, elle opère aujourd'hui « le mouvement tournant que toutes les sciences ont eu plus ou moins à accomplir : de la domination des concepts généraux, sous lesquels on groupait les phénomènes pour leur donner une première orientation, elle passe à la description des faits particuliers[1] ». « Elle a, d'une part, comme partie de la psychologie, et conformément aux méthodes désormais constituées de cette science,

1. Cf. *Einleitung*, t. II, préface, p. IV.

à analyser les actes volontaires, les sentiments et les jugements individuels, dont les contenus ont, ou non, une valeur morale. Elle est, d'autre part, une partie de la science sociale, en tant qu'elle dégage les formes et les contenus de la vie en société, qui sont unis avec le devoir moral de l'individu par une relation d'effet à cause ou de cause à effet. Elle est, enfin, une partie de l'histoire, en tant que, par les deux voies qui viennent d'être indiquées, elle doit ramener toute représentation morale donnée à sa forme originelle, et tout le développement de cette représentation aux influences historiques qui la déterminent... [1] » Aussi, si l'on tient encore à réunir sous le nom générique de Morale ces parties de sciences si diverses, est-il désormais acquis que son objet ne saurait être atteint par une seule catégorie de chercheurs, mais seulement par la collaboration des psychologues, des sociologues et des historiens, et, en définitive, par le développement parallèle de toutes les sciences morales.

Telle est la thèse dont Simmel entreprend la démonstration dans l'*Einleitung*. Et voici maintenant la méthode qu'il emploie pour la démontrer. Se plaçant et se cantonnant sur le terrain de la spéculation abstraite, il va faire voir comment celle-ci conduit elle-même à se dépasser dans un certain nombre de recherches exactes et spéciales. Il critiquera donc « les concepts fondamentaux, simples en apparence, sur lesquels s'édifie généralement la Morale, et montrera, d'une part leur caractère complexe et ambigu au plus haut point, d'autre part le *réalisme conceptuel* par lequel on a transformé des abstractions opérées après coup en des forces psychologiques agissantes; il fera voir comment l'incertitude qui règne sur le sens et la détermination de ces concepts offre la possibilité de les rattacher aux principes les plus opposés, dont chacun ne possède pas moins de démonstrabilité apparente que l'autre; il indiquera enfin la stratification de motifs pour ou contre que l'action particulière trouve dans l'enchaînement de ses antécédents psychologiques, et dans celui de ses conséquences sociales [2]. » Ainsi, les concepts généraux de la Morale apparaissent comme dépourvus le plus souvent

1. Cf. *Einleitung*, t. I, préface de la 1re édit., p. I.
2. Cf. *Ibid.*, p. II-III.

de contenu, ou comme n'étant rien de plus que des mots, dont chacun habille le contenu auquel il attribue une valeur particulière, et sous lesquels se rangent les tendances et les motifs les plus contraires : aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à voir la Morale ramener, comme elle le fait, les phénomènes les plus divers au même principe, et le même phénomène aux principes les plus divers, démontrer tout aussi bien, par des déductions logiques ou des expériences convenablement choisies, la vérité ou la fausseté de n'importe quelle combinaison entre les concepts, et s'efforcer enfin de réduire l'ensemble des contenus du devoir à un principe unique. Avec des concepts aussi indéterminés, on peut, à la vérité, pour peu qu'on soit habile avocat, sophistiquer à l'infini : les antinomies auxquelles aboutit cette dialectique en font ressortir l'absolue vanité.

Est-ce à dire cependant que, se bornant à la description de faits particuliers et à des inductions limitées, la science morale sera dominée par des tendances empiristes ou matérialistes? Dès la préface du second volume de l'*Einleitung*, Simmel récuse cette interprétation de sa pensée en des termes qui éclairent très heureusement le sens de son relativisme moral, et qui témoignent déjà suffisamment que, dès cet instant, il possédait le germe de sa doctrine générale. Car d'une part, écrit-il, « toutes les particularités et toutes les observations historiques ne constituent pas encore en elles-mêmes toute la connaissance cherchée, mais il faut encore, toujours, un *a priori* pour les ordonner et les interpréter; et, d'autre part, la méthode historique inductive ne préjuge en aucune manière du *contenu* des relations qu'elle établit; elle laisse absolument de côté la question de savoir si les motifs de l'action sont exclusivement rationnels ou exclusivement sensibles, et si les sanctions sont religieuses, sociales ou individuelles [1] ». Cette distinction de la forme *a priori* et du contenu de la connaissance morale contient le germe de la méthode que Simmel appliquera plus tard à tous les ordres de connaissance. Ce n'est pas à l'empirisme ou au matérialisme, c'est au relativisme, entendu dans un sens assez voisin de celui qu'il a

1. Cf. *Einleitung*, t. II, préface, p. V.

chez Kant dans la *Critique de la Raison pure*, que la critique des absolus moraux doit, dans l'esprit de son auteur, ouvrir les voies; et c'est dans une théorie *positive* de la connaissance morale, dont le rôle sera de mettre en lumière les *a priori* qui informent des contenus en eux-mêmes indéterminés, que la critique *négative* de l'*Einleitung* trouverait son achèvement. Et déjà ressort, ainsi, la caractéristique essentielle de la pensée de Simmel : à savoir *l'effort pour concilier l'empirisme génétique de la psychologie et de l'histoire avec l'apriorisme et le formalisme de la théorie de la connaissance*. Si donc la pensée de Simmel, emportée dans l'*Einleitung* par l'élan de sa réaction contre le réalisme conceptuel de la Morale philosophique, y paraît parfois orientée vers le pur empirisme, et si cet élan le pousse à des affirmations qui apparaîtront plus tard comme difficilement conciliables avec l'ensemble de son relativisme, cette apparence ne saurait pourtant faire illusion; et, en dépit de certaines discordances, indices des hésitations et des flottements d'une pensée en voie de systématisation [1], l'Introduction à la Science de la Morale est bien l'introduction au relativisme total que Simmel professera plus tard, et en contient déjà plus que le pressentiment.

*
* *

La critique de la notion abstraite du devoir, qui constitue la première et la plus importante application de la méthode, ainsi définie, en précise mieux encore le sens et la portée. Conformément à son dessein — combattre le réalisme des concepts moraux, — Simmel va démontrer que le devoir est une pure forme sans contenu, et qu'il est impossible d'en déduire aucune règle de vie. Se plaçant d'emblée sur le terrain de la théorie de la connaissance, il rattachera le devoir au système des catégories, telles que être et non-être, espoir, vouloir, pouvoir : simples modes de la pensée, étrangers et indifférents, comme tels, à tout contenu déterminé, absolument séparables de toute représentation donnée. En sorte que, si

1. Simmel, en publiant la 2e édition de l'*Einleitung*, a eu la sensation de ces discordances, mais il n'a pas cru devoir les atténuer en la remaniant. (*Einleitung*, t. I., préface 2e édit., p. v-vi.)

le but poursuivi est simplement de miner l'interprétation réaliste du concept de devoir, la méthode employée pour l'atteindre tend déjà à dégager d'une façon positive les éléments formels de la pensée.

Toutefois, — et c'est la correction essentielle que Simmel apporte au relativisme kantien, — ces éléments formels de la pensée ne sont entrés en jeu que tardivement; et si, comme le veut Kant, ils sont *a priori*, c'est-à-dire logiquement antérieurs, du point de vue d'une théorie de la connaissance, aux contenus qu'ils informent, ils ne se sont dégagés, pour s'appliquer à ces contenus, qu'au terme d'une longue genèse psychologique. Il a fallu, par exemple, un long processus de différenciation pour que les hommes s'habituassent à distinguer le réel du représenté, l'être du non-être, le vrai du faux. En effet, l'être, ou la vérité, étant un concept de relation, et s'appliquant à la majorité des contenus de notre conscience, en tant qu'ils s'accordent entre eux et forment un tout cohérent, par opposition à la minorité, il est clair que, tant que l'étroitesse du champ de la conscience n'a pas laissé place à l'opposition entre elles de représentations antagonistes, l'être n'a pu être distingué du non-être, et la vérité de l'erreur. Cette distinction n'a pu se produire que le jour où certaines représentations, prises comme guides de l'action, ont conduit à des déceptions, tandis que d'autres conduisaient au but espéré : elle s'est faite tout d'abord du point de vue de la pratique. Mais il est clair aussi que l'être, dont la notion s'élabore ainsi psychologiquement, ne saurait être une qualité des choses, lesquelles, pour posséder cette qualité, devraient déjà posséder l'être : il ne saurait être rien de plus qu'une *qualité de la représentation*. « La réalité est quelque chose qui peut s'ajouter psychologiquement à la représentation, mais qui ne lui est en aucune façon attaché à l'origine [1]. » Il en est, en somme, de l'être comme de l'espace, dont Kant a si bien fait ressortir le caractère subjectif. Aussi la forme de l'être ou du non-être est-elle indépendante du contenu même de la représentation : c'est un sentiment (*Gefühl*) qui accompagne cette représentation.

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 5.

Le concept de vouloir est un concept de même nature ; il est, lui aussi, absolument indépendant de tout contenu, quel qu'il soit. « La volonté d'une chose est, dans un sens, un état intermédiaire entre son non-être et son être, comme entre sa possession et sa non-possession[1]. » Le vouloir ne fait pas partie intégrante de la représentation : il est un sentiment qui l'accompagne. De même l'espoir, le pouvoir, le devoir. « Le devoir est une catégorie qui, s'appliquant à la signification réelle de la représentation, lui assigne une place déterminée pour la pratique[2]. » Aussi n'y a-t-il pas de définition possible du devoir. « C'est un mode de pensée comme le futur ou le prétérit, comme le subjonctif ou l'optatif[3] » : c'est la forme de l'impératif. Et de là la vanité de tous les efforts qui ont été tentés pour dériver de ce concept purement formel un contenu qui lui fût propre. En voulant en déduire les formules de l'impératif catégorique, Kant n'a pas commis une moindre erreur que les philosophes qu'il avait si souvent réprimandés, pour vouloir extraire un contenu de l'idée purement formelle de l'être.

De là, encore, une autre conséquence. Si le devoir est, comme l'être, une catégorie originelle et irréductible, il s'ensuit que, pas plus que la réalité d'aucune représentation ne peut se déduire de la réalité d'une autre représentation, aucun devoir ne saurait se déduire d'un autre devoir. « Aucun raisonnement ne pourrait nous apprendre que nous devons quelque chose, si nous n'avions éprouvé ce devoir autrement[4]. » C'est pourquoi il est impossible de fonder la Morale. On réussira peut-être à ramener tous les contenus du devoir à un principe unique ; mais, outre que la diversité même de ces contenus sera la preuve du caractère purement formel du devoir, capable de s'appliquer à tous également ; outre que le principe unique auquel on les aura rapportés, bonheur du plus grand nombre, volonté divine, perfectionnement individuel, ou rationalité des actions humaines, restera indémontrable en tant que constituant un devoir, cette réduction de la diversité morale à l'unité n'atteint nullement le devoir lui-même, mais seulement ses contenus; elle se borne, en réalité, à renvoyer le devoir d'un contenu à un autre, sans jamais le définir ni le fonder en lui-même. S'il était possible d'atteindre un contenu qui coïncide immédiatement avec la moralité, la question de savoir pourquoi ce contenu fait l'objet d'un devoir serait absolument vide et dépourvue de sens. Elle se ramènerait à la question de savoir pourquoi nous devons être moraux, question qui ne peut même pas être posée, puisque être moral c'est faire son devoir, et qu'en définitive elle ne pourrait se formuler qu'ainsi : « Pourquoi devons-nous faire ce que nous devons faire? »

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 7.
2. Cf. *ibid.*, p. 8.
3. Cf. *ibid.*, p. 9.
4. Cf. *ibid.*, p. 12.

L'impossibilité de fonder logiquement le devoir en général a pour pendant l'impossibilité de fonder psychologiquement ses contenus particuliers. Dès qu'une règle morale s'est solidement établie par l'hérédité et la tradition, la conscience se décharge de la représentation des motifs qui en ont déterminé l'apparition; et son origine psychologique devient indifférente, impossible à découvrir ou à comprendre. Les règles morales apparaissent comme d'autant plus inviolables et sacrées que leur origine est plus obscure et leur justification plus difficile. « La théorie ancienne qui identifiait le sentiment avec une masse de représentations dont aucune n'atteint pour elle-même une conscience claire, avait psychologiquement raison au moins en ce sens, que la simplicité et la clarté des idées et motifs est généralement en raison inverse de la force des sentiments qui les accompagnent[1]. » Aussi est-ce uniquement par le caractère social du devoir moral et par le nombre incalculable des fils qui se rejoignent dans sa contexture, que s'expliquent à la fois l'obscurité et la force du sentiment d'obligation concomitant. Car ce serait une erreur de croire que l'impossibilité où nous sommes de connaître tous les individus auxquels s'appliquent nos devoirs sociaux en atténue la force : c'est bien au contraire cette impossibilité, cette obscurité de notre représentation, qui en constitue la force

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 18.

caractéristique. De même que le charme du beau esthétique consiste dans l'expression du général, du « typique », de même la force du sentiment d'obligation résulte de ce qu'il s'attache à une représentation typique, qui synthétise en elle un maximum de représentations particulières plus ou moins obscures. Cette force, comme celle du sentiment esthétique, est en proportion du nombre de représentations inconscientes qui sont impliquées dans le sentiment moral, et par conséquent de la généralité de ses contenus, jusqu'au point où une généralité trop grande, en déterminant le vide dans la conscience, renverserait cette proportion.

C'est d'ailleurs l'impossibilité de justifier psychologiquement les devoirs qui en garantit le caractère d'obligation inconditionnée. Tant que les prescriptions sociales se justifient pour la conscience des individus par l'utilité, elles demeurent précaires. Elles n'acquièrent une entière solidité que dès l'instant où les motifs sur lesquels elles se fondent tombent dans l'inconscient. En effet, ce qui s'appuie sur des motifs peut toujours être jeté à terre si ces motifs tombent. Il en va des prescriptions morales comme des prescriptions religieuses, qui ne sont obéies « pour l'amour de Dieu » qu'à partir du jour où les motifs sur lesquels elles se fondent ont disparu de la conscience. Si, obéissant à ces prescriptions, nous croyons agir librement, cette liberté n'est que le nom que nous donnons à notre ignorance de la causalité psychologique, qui nous détermine sans que, ayant perdu de vue ses motifs déterminants, nous en prenions conscience. Quant à vouloir motiver psychologiquement les prescriptions morales, cela ne serait possible qu'en les ramenant, comme le voulait Schopenhauer, à l'égoïsme. Mais encore est-il bien clair qu'il ne saurait y avoir là une explication véritable. Car, envisagée du point de vue de la théorie de la connaissance, une telle réduction de l'altruisme à l'égoïsme n'est en somme qu'une réduction de l'inexpliqué à l'inexplicable [1] : elle ne se justifie que parce que cet inexplicable, se présentant plus souvent à nos yeux, nous paraît quelque chose de naturel, qui ne saurait être autre qu'il

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, ch. II.

n'est. Toute explication n'est, en somme, qu'une réduction du rare à l'habituel. L'égoïsme étant le fréquent, et le moral le rare, nous expliquons donc le moral par l'égoïsme. Mais nous expliquerions l'égoïsme par le moral si l'égoïsme était rare et le moral fréquent : et il est bien évident qu'une telle explication n'a qu'une valeur psychologique et subjective.

D'ailleurs, si ce sont le plus souvent des motifs spéciaux qui, en s'obscurcissant et en devenant inconscients, donnent naissance à des devoirs, la même transformation s'opère aussi pour des motifs non sociaux. Par exemple pour nos habitudes : si nous les abandonnons subitement, nous avons l'impression d'abandonner un devoir. « Toute action souvent accomplie se développe avec toutes les fonctions possibles de notre personnalité, et acquiert par là une puissance obscure, une force tendancielle invincible, qui produit l'impression d'un devoir d'autant plus fort qu'elle est plus inexplicable; car l'un et l'autre (la tendance et le devoir) jaillissent de la même source, à savoir du nombre des représentations associées et paralysées, pour la conscience, par leur multitude même [1]. » C'est donc par l'action de la *constellation* que le devoir acquiert son caractère mystique d'obligation et de *causa sui*. Le devoir n'est en somme qu'un de ces nombreux concepts dont est formée notre représentation du monde, et qui apparaissent comme absolument indépendants des contenus auxquels ils s'appliquent, parce qu'ils n'ont qu'un sens purement négatif, et se définissent uniquement par ce caractère d'être sans contenu. Ainsi le concept de chose en soi : nous ne savons ce qu'est la chose en soi et ne pouvons rien en savoir; nous ne savons que ce qu'elle n'est pas, et ne pouvons la définir que par l'élimination de l'expérientiel et du connaissable. Le devoir est un concept du même genre : c'est un vouloir dont les conditions et les motifs nous sont inconnus; et c'est par là qu'il se différencie de toute autre volition.

Si la séparation radicale du devoir et de ses contenus rend compte de son caractère d'obligation inconditionnée, elle ne permet pas

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 31.

moins de comprendre son caractère d'absolue généralité. On ne saurait en effet concevoir rien d'absolument indifférent au point de vue moral. S'il peut être indifférent de choisir A ou B, ce n'est là qu'une indifférence relative, et il n'est nullement indifférent de borner son choix aux deux termes de cette alternative, et de ne pas se prononcer pour C. Cette abstention de l'acte C fait l'objet, au même titre qu'un acte positif, de l'appréciation morale. On a dit, il est vrai, que, puisque Kant formulait la loi morale en ces termes : « Lorsque tu agis, agis ainsi », l'abstention de tout acte, conforme ou non à la loi, était jugée par lui indifférente. Mais il est clair qu'on ne saurait admettre cette interprétation, qu'il est au contraire de notre devoir de faire tout notre possible, et que, ne pas le faire, c'est violer la loi. Le domaine du devoir embrasse tout ce qui est permis. — Il est vrai encore qu'une autre théorie, celle qui fait résulter l'action morale d'un compromis entre le devoir et d'autres exigences, esthétiques, économiques, égoïstes, etc..., nie pareillement ce caractère, que possède le devoir, d'être extensif à tout le possible. Mais cette théorie est manifestement aussi insoutenable que la précédente. Car il faudrait alors, de toute nécessité, qu'un devoir supérieur intervînt, pour permettre de déterminer la mesure exacte dans laquelle ces différents facteurs entreront en jeu : en sorte que l'idée de transiger avec le devoir apparaît comme contradictoire en soi. L'erreur provient ici de ce qu'on identifie la moralité avec certaines de ses manifestations; et comme jamais une règle morale ne coïncide avec tout le devoir, on croit que le devoir résulte de la limitation réciproque de ces règles les unes par les autres. Mais alors, ou bien cette limitation réciproque ne dépendra que d'un pur caprice, ou bien elle sera elle-même un devoir. S'il y a des compromis en logique, en esthétique, en politique, il ne saurait y en avoir en morale. Le devoir est absolu et intransigeant : celui qui l'accomplit ne péchera jamais par excès.

On dira encore, peut-être, qu'il est impossible d'arriver à une connaissance exacte de ce qui fait l'objet du devoir. Et on essayera alors, avec Platon, de le définir par le bien. Mais le bien lui-même ne saurait se définir que par ce qui doit être accompli, c'est-à-dire

par le devoir. La conformité au devoir est le bien par excellence, et quiconque est bon, au sens moral du mot, est bon absolument aux yeux de tous ceux qui ont affaire à lui. Le devoir embrasse la totalité des relations de la vie humaine. Aussi toutes les autres tentatives qui ont été faites pour le dériver d'un contenu particulier aboutissent-elles à des formules tautologiques : telles la définition par le juste milieu, par l'harmonie, par le « μηδὲν ἄγαν », par le « rendez à César ce qui appartient à César », par le « que le Premier soit le Premier », par le « *suum cuique* », etc... Au-dessus de toutes ces formules plane le devoir général, séparé de tout contenu. Que si, maintenant, on demande comment un contenu concret peut s'attacher à cette forme abstraite du devoir, il n'y a pas à cette question d'autre réponse que celle-ci : « Cela ne s'explique que par les corrélations empiriques de la vie psychologique, c'est-à-dire comme un fait psychique immédiat, c'est-à-dire encore que cela n'a pas à être expliqué [1]. »

Il résulte donc de cette analyse que le devoir n'est qu'une pure forme de la volonté, la forme de l'impératif, et qu'il est indépendant logiquement de tout contenu. Cette forme du devoir (*Sollen*) est éprouvée par nous comme l'ordre d'un législateur, ordre qui s'impose à une multitude de sujets. Si maintenant l'on recherche l'origine des contenus qui s'insèrent dans ce devoir intérieurement senti, il apparaît qu'elle doit être recherchée, pour la plupart des cas, dans la puissance d'une contrainte extérieure (*Zwang*, *Muessen*). Le devoir intérieur et la contrainte extérieure, telles sont les deux phases extrêmes du développement de la volonté. Il existe entre elles une phase intermédiaire, celle de la prescription religieuse, qui n'est ni pur devoir, ni pure contrainte, et qui participe de l'un et de l'autre. L'action socialement utile devient d'abord l'objet d'une prescription religieuse, son utilité cessant d'être sentie par suite du changement des circonstances; elle devient ensuite l'objet d'une prescription morale en perdant son caractère d'extériorité et de contrainte. Peut-être serait-il donc légitime d'expliquer psychologiquement le devoir comme une contrainte dont le but a disparu,

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 54.

ou s'est du moins obscurci pour la conscience. Ainsi comprendrait-on que la conscience morale se croie libre et autonome, alors qu'elle obéit à une obligation morale ; ainsi se concilieraient ces deux faits, que l'ordre moral apparaît comme quelque chose de dernier et de définitif, excluant le pourquoi, et que cependant il a souvent son origine dans une contrainte historique utile; que nous savons que nous pouvons le faire, mais que nous ne savons pas pourquoi nous le devons. Du *Muessen*, les hautes consciences morales n'éprouvent en elles que le *Sollen* : c'est là l'effet d'une adaptation au réel, au terme de laquelle la contrainte extérieure à la volonté lui devient intérieure. Les résistances à cette contrainte disparaissent à force d'être brisées, la volonté s'apprivoisant, en quelque sorte. C'est par cet apprivoisement de la volonté qu'on pourrait expliquer le respect des peuples pour les tyrans, et la transformation si fréquente de la force en droit, du *Muessen* en *Sollen*. Un événement qui a pour lui le droit du succès apparaît en effet, tôt ou tard, comme un succès du droit. Et ces remarques ne s'appliquent pas seulement à la contrainte sociale, mais aussi à la contrainte naturelle. La monogamie n'est devenue un devoir dans le christianisme que parce que les pauvres, auxquels s'adressait le Christ, n'avaient pas les moyens de posséder plus d'une femme. Et l'obligation de jeûner sur les tombeaux des morts semble bien provenir uniquement de l'impossibilité, pour les survivants, de se nourrir après que tous les aliments dont ils disposaient se trouvent ensevelis avec les morts. De même encore l'obligation formulée par Kant de traiter les autres hommes comme des fins en soi, et jamais comme de simples moyens, n'apparaît que le jour où les hommes ne se laissent plus, à la différence des animaux, traiter comme des moyens. Les relations naturelles, comme les relations sociales, font plier la volonté humaine, jusqu'à ce que celle-ci s'adapte à leurs exigences et éprouve enfin leur contrainte comme un devoir et un vouloir intérieurs.

L'évolution des mœurs ne permet-elle pas, d'ailleurs, de constater que le devoir tire son contenu de l'être? Nous agissons d'autant mieux que nous avons moins l'idée de pouvoir agir autrement, et qu'on agit moins autrement autour de nous. Et c'est parce qu'une direc-

tion et un contenu pour le devoir sont fournis par les représentations du réel, que les mauvais exemples compromettent les bonnes mœurs. Les formes de vie qui prévalent en fait dans l'ensemble social s'imposent à nous par la force des tendances héréditaires et des contraintes collectives. C'est par là que la prescription est créatrice de droits et de valeurs morales : non par la simple action du temps, mais par l'action de forces psychologiques que suscite la constatation du fait et que renforce celle de sa durée. Ces forces, sollicitant la conscience, la persuadent que le fait *doit* encore se produire à l'avenir. Aussi suffit-il souvent qu'une chose se fasse pour qu'il lui soit attribué une valeur morale, ou qu'elle ne se fasse pas pour qu'elle paraisse impossible à justifier. De même que, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'intelligence d'un objet s'obtient par la réduction au fréquent, à l'habituel, au typique, de même, du point de vue moral, la justification d'un événement dépend de son accord avec les manières d'agir les plus générales, qui constituent le type de la moralité. C'est ainsi que, dans la vie individuelle, l'action souvent faite finit par prendre la forme du devoir. Le sentiment d'obligation résulte, en quelque sorte, d'un raisonnement inductif comme le sentiment du réel : de même que ce qui se produit fréquemment nous apparaît comme vrai, de même, ce que nous avons fait une ou plusieurs fois, nous le considérons comme un devoir, et nous voulons le faire toujours. On voit par là combien sont étroitement liés les deux sens des mots « norme » et « normal » : le premier, dans lequel « normal » équivaut à général, et le second, dans lequel il exprime ce qui doit arriver, même si cela n'arrive pas. Est normal, dans le second sens, pour l'individu, ce qui l'est, dans le premier sens, pour la généralité des hommes. La conception commune, selon laquelle l'individu doit se déterminer conformément à l'idée de l'espèce, dérive elle-même d'une traduction de l'être en devoir : car l'idée de l'espèce n'est rien de plus que la somme des qualités et des fonctions qui se rencontrent le plus souvent dans la réalité, et qui sont, pour ainsi dire, les plus réelles. Le réel joue ainsi un plus grand rôle qu'on ne le croit souvent dans la formation de l'idéal. Aussi bien serait-il facile de mon-

trer que tous les grands systèmes métaphysiques ont érigé l'être en devoir : cela est particulièrement manifeste pour le platonisme, le stoïcisme, le spinozisme. Or, par rapport à l'individu, la société est la réalité par excellence. Il y aura donc d'autant plus de moralité dans un groupe social qu'il sera plus socialisé. La société joue à peu près le même rôle que jouent, pour les fidèles, Dieu, et pour Machiavel et Hobbes, le Prince : il n'y a pas un Droit et un Bien déterminés en soi, auxquels leur volonté soit conforme, mais c'est bien plutôt leur volonté qui détermine ce qui doit être juste et bon. De même si la majorité veut le Bien c'est seulement en tant que sa volonté constitue le critérium de ce que nous appelons le Bien.

Toutefois — et c'est ce qui fait mieux ressortir encore le caractère purement formel, rebelle à toute détermination *a priori*, du devoir moral, — il arrive aussi que son contenu soit défini par la relation inverse avec l'être. L'idéal est, en un sens, supérieur et opposé au réel, et l'effort moral ne tend pas seulement à conserver ce qui est, mais à instituer de nouvelles, de meilleures formes de vie. En regard de l'idéalisation du passé et du présent, il y a place pour une idéalisation de l'avenir; et la recherche de l'originalité, le culte de l'individualité prennent souvent, à l'encontre de la soumission au fait collectif, une valeur morale. Les obligations morales des temps passés perdent leur caractère d'obligations lorsqu'elles sont devenues si habituelles, lorsqu'elles sont si profondément entrées dans l'organisation mentale des individus, que leur accomplissement n'exige plus leur projection dans l'idéal : elles sont alors supplantées par des devoirs nouveaux, ordonnant de réaliser le non encore réalisé, devoirs qui suscitent un enthousiasme d'autant plus enflammé, et qui se montrent d'autant plus capables de faire des martyrs, qu'ils sont encore plus loin de leur réalisation. Si donc le devoir tire, d'une part, de la réalité de l'être son contenu et l'obligation de le réaliser toujours davantage, il arrive aussi, d'autre part, qu'il acquière une force particulière du fait de la non-existence d'un contenu. Comme beaucoup d'autres oppositions de la vie mentale, cette opposition paraît rentrer sous les grands principes de l'hérédité et de l'adaptation, ou, en remontant plus haut encore, sous les principes de la pensée éléatique et de la pensée héraclitéenne. « De même que notre connaissance saisit d'une part le durable dans le changement et d'autre part le changeant dans la durée; de même que l'évolution organique constitue l'individu comme la somme des propriétés de l'espèce, et lui octroie cependant la capacité de s'adapter à des formes et à des exigences nouvelles de la vie ; de même que l'être individuel et social se présente à chaque instant comme un compromis entre les facteurs et les actions de conservation et de progrès : de même le devoir moral, lui aussi, tire ses contenus d'une part de ce qui est, parce que cela est, et d'autre part de ce qui n'est pas encore, parce que cela n'est pas encore; tantôt il se constitue conformément aux produits de l'hérédité et de la tradition, organisant d'après eux les relations du moment, et tantôt il tire de l'insuffisance des organisations antérieures de la réalité l'exigence de les adapter à des idéaux non encore réalisés [1]. »

*
* *

Cette analyse de la notion de devoir conduit donc Georg Simmel, d'une part, à dégager dans *son indépendance théorique absolue* par rapport à tout contenu, la forme, la catégorie de l'impératif, et, d'autre part, à mettre en lumière les processus psychologiques, historiques et sociaux au terme desquels, *en fait et dans la pratique*, des contenus divers viennent s'insérer dans cette forme. Ce double résultat est obtenu par l'emploi combiné de la théorie de la connaissance, dont le rôle est de séparer les éléments formels de la pensée, et de l'analyse génétique (à la fois psychologique et historique), dont le rôle est de suivre les contenus de la vie dans leur production comme réalités sociales et comme forces psychologiques, et dans leur adaptation aux formes de la pensée. L'accord de ces deux points de vue en apparence opposés, le point de vue *aprioriste* et le point de vue empiriste, est assuré par la conception de la *constellation* psychologique et sociologique, constellation qui a pour rôle

1. Cf. *Einleitung*, 2ᵉ édit., t. I, p. 83.

d'ériger parallèlement, dans la connaissance et dans la vie morale, les *types* du vrai et du moral, et qui, si elle est déterminée en un sens par une forme, préexistant au donné empirique de la vie sociale et psychologique, est aussi, en un autre sens, le produit d'une sorte de synthèse empirique de ce donné. Ainsi il semble que la forme et le contenu, au lieu d'être, comme ils le sont chez Kant, des abstractions inertes, aillent réciproquement au-devant l'un de l'autre : et, par cette corrélation vécue se trouve esquissé, dans toute son originalité, le principe fondamental du relativisme simmélien.

Cette conception, qui marque un effort si sensible pour adapter les résultats récents de la psychologie, de l'histoire, et de la science sociale aux cadres généraux de la théorie kantienne de la connaissance, se précise encore davantage au contact direct du kantisme, lorsque, dans le tome II de l'*Einleitung*, Simmel aborde l'examen de la notion d'impératif catégorique, par laquelle Kant pensait pouvoir dériver un contenu déterminé de la forme abstraite du devoir.

La formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation universelle », peut être envisagée à deux points de vue différents. Elle définit d'une part « la forme que les actions morales prennent en tant que phénomènes objectifs » ; et, d'autre part, elle exprime « le motif psychologique de leur accomplissement, et elle constitue par là le critérium de la moralité subjective [1] ».

Plaçons-nous d'abord, avec Simmel, à ce second point de vue, et considérons l'impératif catégorique comme principe de détermination subjective. Il sera aisé de voir que l'attribution d'une valeur exceptionnelle au respect de la loi, comme motif de détermination, n'est nullement un fait premier, un principe. Certes, on ne saurait nier qu'à notre époque cette motivation de l'acte par le seul respect du devoir possède pour la conscience une valeur morale incomparable. Mais aussi le sentiment de cette valeur n'est-il que le produit d'une longue évolution : il est issu, par une intériorisation progressive, d'un corrélatif extérieur et social. En effet, avant de posséder

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 1.

une valeur pour les consciences individuelles, l'accomplissement du devoir pour l'amour du devoir possède d'abord une valeur sociale, en ce sens que, seul, il garantit que les actes à venir n'auront pas l'égoïsme pour mobile. Et c'est pourquoi la société attribue plus de valeur à une action moins utile, mais désintéressée, qu'à une action plus utile, mais égoïste : un raisonnement inductif conduit naturellement à cette conclusion que le premier sentiment, le respect du devoir pour lui-même, appelle pour l'avenir des actions utiles, et le second, l'égoïsme, des actions nuisibles. La valeur spéciale de la disposition intérieure de l'agent s'est ainsi élevée au-dessus de la valeur de l'utilité sociale, par un processus de transfert. Loin d'ailleurs que cette genèse historique de la valeur interne conduise à en oblitérer le sens pour le ramener à celui des valeurs sociales dont elle est issue, c'est bien au contraire, remarque Simmel, la supériorité de l'éthique historique, qu'elle n'a pas besoin, pour déterminer le sens réel et idéal des valeurs dont elle saisit la dérivation à partir d'autres valeurs, de les rattacher à ces autres valeurs et aux critériums qu'elles présentent, mais qu'elle peut attribuer aux valeurs engendrées historiquement une dignité indépendante des valeurs originelles. Car, si la dérivation historique ne laisse pas subsister le caractère absolu de la valeur dérivée, la valeur originelle elle-même ne possède pas non plus un tel caractère. Si, par là, le primitif perd son caractère absolu, le dérivé, de son côté, perd son caractère relatif par rapport à ce primitif. D'ailleurs, la valeur en général — nous retrouverons plus tard cette idée dans la théorie de la valeur économique, — n'est rien d'objectif : elle naît tout entière du processus d'évaluation. Aussi pas de déduction logique possible des valeurs à partir les unes des autres. Le caractère de contingence, de dérivation, et de subjectivité au moins relative, des valeurs qui sont le point de départ de la dérivation des autres valeurs, nous épargne d'avoir à discuter, en quelque sorte d'après le fond de sa valeur, chaque nouvelle évaluation, et chacune en reçoit une certaine indépendance logique. Ce qui intervient ici, c'est la relation générale qui domine notre vie psychologique tout entière : « L'extérieur, à partir d'un certain *quantum*, prend le

caractère de l'intérieur, soit que, à chaque afflux de faits particuliers, l'abstraction, la forme mentale de la synthèse devienne plus influente et se place au premier plan devant les faits singuliers, soit que les racines psychologiques profondes, qui sont communes à toutes les actions, ne deviennent connaissables que dans une plus grande foule, comme au point de rencontre de ces actions[1] ». Et plus loin : « C'est seulement un ensemble de manifestations pratiques et théoriques qui forme un moi; c'est seulement l'immense royaume des phénomènes particuliers qui constitue l'unité du monde psychique; c'est seulement la grande multitude des actions et des réactions dans le groupe social qui permettent de comprendre cette unité spirituelle qui se présente ensuite comme cause des relations et des contenus particuliers. Bref, ce qui s'oppose à nous originellement comme objectif et séparé acquiert par la corrélation et l'entrée en jeu de nombreux facteurs semblables une profondeur et une intériorité progressives qui ne résident dans aucun de ces facteurs considéré en lui seul...; sur chaque élément se réfléchit alors une spiritualité et une corrélation au sujet, comme support de l'objectif, qui lui étaient d'abord étrangères. Cette remarque n'est nullement contredite du fait que nous avons déjà été conduits à la remarque opposée, à savoir que ce que nous appelons l'objectif se réalise seulement comme tel par l'accumulation et la condensation du subjectif. *Une sommation du psychologique devient pour nous du logique, et l'action n'est morale qu'en tant qu'elle produit sur l'espèce, d'une façon constante, certaines réactions internes*[2]. » Qu'est-ce à dire, sinon que la formule de l'impératif, loin d'être le critérium logique dernier de l'évaluation subjective des actions morales, n'est que la condensation d'une masse d'influences sociales, historiques ou psychologiques; loin d'être un principe, n'est en somme qu'une conséquence? Ici d'ailleurs, comme précédemment, l'analyse de Simmel offre une portée bien supérieure aux limites du problème qu'il s'est posé; et la corrélation qu'il constate entre le sujet et l'objet, concepts purement formels qui n'ont de sens que par leurs

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 8.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 8-9.

relations réciproques (le sujet n'étant compréhensible que comme une synthèse de l'objectif, et l'objet que comme une synthèse du subjectif), est l'idée qui dominera son relativisme de la connaissance, de la valeur, et de la vie sociale, esthétique et religieuse.

Quoi qu'il en soit, cette critique de l'impératif catégorique dans sa signification subjective conduit donc à cette première conclusion que la valeur du respect de la loi morale pour elle-même n'a pas son origine première et son dernier fondement dans la conscience de l'individu; cette valeur subjective de l'impératif n'est donc pas, comme le croyait Kant, une valeur absolue, mais seulement, comme toute valeur d'ailleurs, une valeur relative.

Considérons maintenant la formule de l'impératif catégorique dans sa signification objective, c'est-à-dire en tant qu'elle définit la forme des actions morales comme phénomènes objectifs. Cette forme est, selon Kant, celle de l'universalité, de la valabilité pour un chacun. L'erreur de Kant consiste ici en ce qu'il n'a pas établi une séparation assez tranchée entre les deux éléments de la loi, la forme impérative, l'exigence du devoir, d'une part, et d'autre part la matière de la prescription morale, à savoir l'universalité, l'applicabilité à tous. De ces deux éléments, Kant a cru que le second dérivait analytiquement du premier. Or, en réalité, il n'y a là qu'une relation synthétique, intelligible seulement par l'origine sociale du commandement moral[1]. Dans la démonstration de cette thèse, Simmel est amené à reprendre les arguments par lesquels il a entrepris de prouver que le devoir est une pure forme, étrangère à tout contenu déterminé; mais il introduit aussi un certain nombre d'arguments nouveaux, d'une grande portée pour le développement et l'extension de son relativisme. Et d'abord, remarque-t-il, la conception kantienne suppose d'une part l'existence d'une personne capable de prévoir toutes les conséquences de ses actes — ce qui, manifestement, ne répond qu'à un vœu, et non à la réalité, — et d'autre part l'existence d'une échelle permettant de mesurer si ces conséquences sont désirables ou non, c'est-à-dire, en définitive d'une

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 23.

fin dernière de la moralité, — ce qui, en ramenant le critérium de l'universalité à n'être plus qu'un simple moyen en vue d'une fin, lui fait perdre son caractère inconditionné. D'ailleurs, considérées du point de vue psychologique, les personnalités diffèrent par leur contenu : les hommes n'agissent pas tous de même façon, et nous assistons, dans la vie moderne, à une individualisation croissante, qui rend impossible l'application du critérium de l'universalité. Qu'on se place, d'autre part, au point de vue historique, on assiste à une évolution lente et continue des règles morales. Alors que certains individus continuent à obéir aux règles anciennes, d'autres obéissent à des règles nouvelles. Comment, dès lors, poser la question de savoir ce qui arriverait si tous les autres agissaient d'une certaine façon? Cette question est dépourvue de sens, puisque les autres ne peuvent agir ainsi. Le concept général d'homme, sur lequel elle repose, n'est qu'une abstraction, qu'il faut se garder, comme toutes les autres, de réaliser.

A la vérité, pourtant, l'universalisation de la maxime de l'action morale n'est peut-être pas impossible à obtenir. On sera d'abord tenté d'y atteindre en négligeant les circonstances particulières qui individualisent cette action, et en ne tenant compte que de sa caractéristique générale. Mais cette séparation entre l'essentiel et l'accidentel n'a pas, au contraire de ce que paraît croire Kant, de réalité objective : elle ne saurait être que l'œuvre de la pensée d'un sujet, contraint pour agir, de s'en tenir à certaines caractéristiques générales, et d'utiliser des concepts dont force lui est cependant de reconnaître le sens superficiel et l'insuffisance. Dans l'établissement des maximes qui régissent la vie, il faudrait peut-être considérer à part chaque cas; mais la casuistique est obligée de se borner, pour ne pas accroître l'incertitude et le caprice qu'elle se propose précisément d'exclure. C'est pourquoi, à une règle une fois posée il ne saurait plus y avoir d'exception : sinon la tendance inductive propre à notre esprit ne tarderait pas à transformer l'exception en règle. En somme, « nous n'avons le choix qu'entre une maxime qui vaut pour beaucoup de cas, mais jamais absolument pour aucun, et une maxime qui vaut absolument pour un cas particulier, mais qui ne s'appliquera peut-être jamais une seconde fois : en sorte qu'en définitive c'est seulement l'individualisation complète des cas qui en fonde la généralisation absolue [1] ». La signification propre de l'impératif catégorique, comme critérium objectif de la valeur morale des actions, résiderait donc dans cette idée que chaque situation individuelle a des aspects et des déterminations qui sont sans influence sur l'obligation morale qu'elle entraîne, et que, seul, un certain aspect de cette situation importe pour déterminer l'action. En d'autres termes, ce serait seulement de la possibilité d'établir une frontière en deçà de laquelle se trouve tout ce qui a une valeur morale déterminante, et au delà de laquelle se trouve tout ce qui est moralement indifférent, que naîtrait la possibilité, pour le devoir, de s'appliquer à une multiplicité de personnes, égales devant la loi. Le critérium kantien n'aurait donc qu'une valeur heuristique, pour la détermination de cette frontière : l'erreur de Kant est d'avoir placé dans l'objet même cette séparation de l'essentiel et de l'accidentel, alors qu'elle vaut seulement comme « catégorisation subjective [2] ». « On ne peut démontrer logiquement, dit encore Simmel, et c'est bien plutôt un fait, au plus haut point concret et synthétique (*eine höchst wesentliche synthetische Thatsache*) que pour chaque devoir il s'établit un cercle de facteurs, qui rend son exigence indépendante d'une personne déterminée, dans laquelle il se trouve [3]. »

Faut-il donc s'en tenir à cette signification purement subjective du critérium de l'universalité? N'est-il pas possible, en poussant plus loin l'analyse, de lui découvrir un sens objectif?

Un parallèle entre les lois morales et les lois de la nature permet de répondre affirmativement à cette question. Le nominalisme dont Simmel fait profession ne s'étend pas seulement au domaine moral, mais à la connaissance théorique elle-même. De même que, dans la vie morale, chaque situation a un certain cachet individuel, par lequel elle paraît échapper à l'empire de la loi morale universelle, de même les phénomènes naturels affectent tous une forme indivi-

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 43.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 38.
3. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 53.

duelle, et aucun, dans son tout, ne tombe sous une loi générale unique. C'est ainsi que, si tous les phénomènes de la nature obéissent à la loi de l'inertie, nous ne saisissons pourtant dans aucun la loi de l'inertie telle qu'elle s'exprime abstraitement : chacun est constitué par l'obéissance à cette loi, plus quelque autre détermination particulière. Pourtant il est bien évident que le nominalisme n'a, pour la connaissance des phénomènes naturels, qu'une valeur relative. En effet, nous ne mettons pas en doute que les phénomènes de la nature sont entièrement déterminés par des lois : nous croyons seulement que ces lois sont plusieurs à collaborer dans leur production; et nous concevons l'individualité des phénomènes particuliers comme constituée par l'intersection de lois multiples. Nous admettons que, si notre connaissance des lois naturelles et notre capacité d'isoler dans les phénomènes tous leurs éléments constitutifs n'étaient pas bornées, nous saisirions le phénomène le plus individuel comme conforme à des lois dans ses moindres détails. « Toute individualité est formée par des généralités diverses, qui interfèrent, et qui peuvent être dissociées pour la connaissance [1]. » Par là, le nominalisme se concilie avec le déterminisme, même le plus rigoureux.

Pourquoi, alors, n'admettrait-on pas qu'il en est des devoirs comme des lois de la nature? Quand il nous semble que les lois générales de la moralité ne s'appliquent pas à une situation donnée, et que l'impératif catégorique ne suffit pas à déterminer le devoir qu'elle comporte, n'est-il pas possible que ce devoir tout à fait individuel résulte de l'interférence de plusieurs lois morales générales? De ce point de vue, il n'y aurait plus besoin d'admettre la possibilité d'une séparation entre les facteurs essentiels et les facteurs accessoires, individualisateurs, et moralement indifférents, de la situation. Il n'y aurait plus d'actions indifférentes, ou du moins leur indifférence ne serait que relative : et nous retrouverions ainsi une des idées auxquelles nous avait conduits l'étude de la généralité purement formelle du concept de devoir. Par là, remarque Simmel dans un texte essentiel pour l'intelligence de sa

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 59.

pensée à ce stade de son développement, « nous aboutissons à l'idée, qui risque particulièrement d'être mal comprise, mais qui, bien interprétée, est peut-être décisive, d'un *atomisme éthique*. C'est, au point de vue de la théorie de la connaissance, l'incomparable avantage de la conception atomistique, qu'elle place seulement dans sa *forme* le caractère individuel du phénomène auquel elle garantit une existence intacte, non préjugée par un concept complexe, et qu'elle reconnaît par contre que sa *matière* substantielle est constituée par les formations les plus diverses, soumises aux mêmes conditions réelles. Peut-être est-il possible pareillement, dans le domaine moral, de reconnaître dans le caractère individuel de la situation morale, comme telle, la simple forme synthétique dans laquelle trouvent place ensemble les mêmes conditions, les mêmes exigences fondamentales. Peut-être les exigences simples du dévouement, de la fidélité, de la piété, constituent-elles les éléments dont l'accumulation et la contexture font surgir les particularités éthiques les plus délicates et les plus élevées [1]. » Peut-être, ajoute encore Simmel, « y a-t-il entre les hommes quelques relations simples, dont les combinaisons déterminent tout le contenu du devoir moral, semblablement à la foule des relations organiques dont la chimie nous révèle la composition à partir de quelques éléments [2] ».

Cette conception atomistique de la réalité morale est celle que Simmel appliquera, par la suite, à tous les ordres de réalité : elle n'est formulée ici qu'à titre d'hypothèse, car il est clair que ce n'est pas dans l'*Einleitung*, mais seulement au terme de recherches psychologiques et historiques sur les devoirs particuliers, qu'il peut être répondu d'une façon absolument décisive à la question de savoir « si c'est un devoir spécifiquement nouveau qui se développe par la formation propre que les éléments moraux simples reçoivent de l'individu, ou si, au contraire, le devoir qui vaut dans chaque situation particulière est identique à la somme, au produit de l'addition des exigences, que révélerait l'analyse de la situation en

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 62.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 63.

ses relations élémentaires [1] ». De ces deux hypothèses, en tout cas, la seconde n'apparaît pas, dès à présent, comme la moins probable; elle assurera, si elle est vérifiée, la conciliation de l'impératif catégorique avec l'individualisme, de la même façon que, dans la connaissance de la nature, l'atomisme physico-chimique assure la conciliation du nominalisme et du déterminisme.

Il n'est pas impossible, d'ailleurs, de préciser, dès à présent, les conditions qui régissent la construction, par l'individu, des lois morales générales applicables aux différentes situations particulières. Cette construction s'opère très simplement : « nous pensons, à part nous, et après l'avoir projetée hors de nous, notre manière d'agir, comme universelle et constante, et nous nous demandons si nous accepterions l'état de choses qui en résulterait, si nous pouvons le vouloir [2] ». C'est ce qu'avait bien compris Kant; et il avait bien compris aussi la nécessité de concevoir cette possibilité ou cette impossibilité de vouloir dans leur sens le plus strict, indépendamment de toute fin préconçue, dont elles se déduiraient, c'est-à-dire comme immédiates. Il est clair dès lors qu'il ne s'agit plus d'une possibilité ou d'une impossibilité psychologiques, mais d'une possibilité ou d'une impossibilité logiques. Pour conclure à la possibilité d'un vouloir, il faut une condition en elle-même inconditionnée : seule l'exigence logique de la non-contradiction présente ce caractère inconditionné. Si donc je veux le concept d'une action, il faudra que je puisse le vouloir sans contradiction : sera morale l'action dont la généralisation est logiquement possible, immorale celle dont la généralisation sera impossible sans contradiction. Or, remarque Simmel, cette détermination de la valeur morale d'une action par la non-contradiction de ses contenus et par les conséquences logiques de son concept est orientée dans le sens du rationalisme spinoziste, selon lequel, l'essence enveloppant l'existence, nous ne pouvons pas ne pas vouloir ce dont nous apercevons la nécessité logique. Admettre que chaque concept de la pratique humaine porte en lui-même et dans ses conséquences logiques la

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 63.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 64.

règle à laquelle doit se soumettre notre action, c'est, en dernière analyse, ajouter foi à l'idéalisme platonicien, selon lequel « à chaque chose correspond une idée, qui d'une part, exprime le contenu de cette chose, et dont, d'autre part, la pleine réalisation constitue aussi, en même temps, son idéal [1] ». La valeur du principe de non-contradiction comme régulateur positif de l'action est-elle donc subordonnée à la vérité de cette doctrine? Ne peut-elle être reconnue par une morale réaliste? Répondre à cette question, ce sera peut-être confirmer, au moins indirectement l'atomisme éthique; ce sera en tout cas préciser le sens et la valeur des concepts, comme source d'une régulation de la vie morale.

Remarquons tout d'abord que le critérium logique, en apparence purement formel, de la non-contradiction, n'est pas aussi indépendant qu'il le paraît de tout contenu psychologique matériel. Certes, il est exact que, comme être raisonnable, je ne puis vouloir que A soit non A. Mais cette contradiction ne naîtrait que dès l'instant où je voudrais le concept et nierais en même temps son contenu logique. Si je ne veux pas le concept, la contradiction ne se produit pas. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce qui se passe si je pose le concept de Dieu : je ne pourrai pas, sans contradiction, ne pas le concevoir comme tout-puissant. Mais si je ne pose pas le concept de Dieu, il n'y a plus de toute-puissance, et la négation de Dieu n'implique pas, comme Kant l'a bien vu, de contradiction. De la même façon, Spinoza a raison de dire qu'il ne peut déplaire à quelqu'un qu'une boule soit ronde; mais il peut déplaire à quelqu'un qu'il soit une boule ronde. Il faut généraliser aux concepts de la pratique cette distinction dont Kant a eu le tort de limiter l'emploi aux concepts théoriques. C'est seulement, dirons-nous, si je veux qu'il y ait des dépôts que le principe de non-contradiction m'oblige à vouloir qu'ils soient rendus. « Que je veuille agir comme cela résulte du concept, cela ne dépend donc pas seulement du contenu logique du concept, mais de la question de savoir si je veux le concept [2]. » Et ainsi, le fondement de l'action morale ne se trouve pas seulement

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 69.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 70.

dans le principe de non-contradiction, mais encore dans la tendance[1].

De ces deux facteurs de la moralité, le facteur logique et le facteur psychologique, le rationalisme ne voit que le premier, et l'anti-rationalisme que le second. Selon le rationalisme, même le plus idéaliste, de même que la vérité existe objectivement et comme préformée en dehors de notre conscience, qui la découvre, mais ne l'invente pas, (en sorte que notre liberté se borne, en face d'elle, à l'enregistrer); de même ce qui constitue le royaume du devoir existe devant nous dans une formation idéale, en sorte que notre volonté n'a que la liberté de réaliser ou d'abandonner le concept moralement déterminé en dehors d'elle, et non celle de tirer de soi aucun nouveau contenu en le déterminant elle-même comme un devoir. Cette conception rationaliste de la moralité n'est pas sans parenté avec la conception religieuse : pour la religion aussi, les contenus du devoir nous sont donnés, non par un acte de volonté, mais par un acte de connaissance, la religion n'étant en somme, si l'on admet la définition de Kant, que la connaissance de nos devoirs comme ordres de Dieu, et se bornant à hypostasier, à substantialiser, en la rattachant à la volonté d'un être suprême, leur connaissance comme conséquences logiques des concepts. A la conception rationaliste s'oppose celle qui conçoit l'action morale « non comme le pur accomplissement de quelque chose d'ordonné et de tout prêt dans l'ordre éternel des choses, mais qui soutient qu'à partir de concepts préalablement posés, on peut fixer les frontières qui marquent le maximum et le minimum de l'exigence morale. Tout le monde convient que notre volonté en général n'est pas accompagnée de la représentation qui caractérise notre connaissance, à savoir cette représentation que ses contenus expriment quelque chose d'idéalement fixé et d'idéalement valable, indépendant de sa réalisation psychique accidentelle : or la conception antirationaliste prétend que la moralité se comporte comme la volonté en général, créant ses valeurs propres, sans les faire déterminer par une logique qui ne peut rien de plus qu'exposer ce qui est établi tout prêt. L'essence

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 75.

de la moralité supérieure résiderait ainsi dans une initiative tout à fait personnelle du sujet, dont les contenus conquerraient eux-mêmes leurs titres de noblesse, sans les réclamer de leur place dans une hiérarchie, d'ailleurs purement idéelle, des concepts moraux[1]. » Selon cette dernière conception, la théorie rationaliste ne reposerait que sur l'hypostase fausse d'une différence purement psychologique entre différents actes du vouloir; et, d'autre part, elle ne s'appliquerait qu'aux devoirs communs et généraux, les situations délicates et singulières exigeant absolument l'intervention d'un pouvoir personnel d'invention morale.

Si profondément que Simmel soit attaché à la conception réaliste de la vie morale, si convaincu qu'il soit que la détermination des contenus du devoir est l'œuvre, non de la pure logique, mais des facteurs les plus profonds de la vie psychologique et de la vie sociale, son adhésion à la seconde des deux thèses en présence n'implique cependant pas la négation de toute valeur de la première : il s'efforce, au contraire, conformément à son dessein général, — concilier un certain apriorisme avec l'empirisme, ou plutôt avec le positivisme psychologique et sociologique —, d'en retenir tout le sens profond.

En effet, si le réalisme conceptuel est une véritable aberration, et si le rôle de la philosophie moderne doit être de dissoudre les concepts complexes, qui prétendent régir notre connaissance, dans les phénomènes réels et dans leurs lois, le caprice même qui a présidé à la formation de tels concepts n'en est pas moins un fait positif, d'une haute signification. Ce qui est caractéristique de l'essence du concept, ce n'est pas tant le fait que certains éléments de l'intuition y sont généralisés, que le fait que, pour le constituer, tels éléments ont été choisis dans le tout de l'intuition, et particulièrement accentués, alors que les autres éléments ont été laissés dans l'ombre. Or ce choix, cette accentuation supposent des préconceptions déterminées, qui constituent, dans la formation du concept, de véritables *a priori*. Ce qu'il y a donc d'analytique dans le concept,

1. Cf. *Einleitung*, t. II, 79.

c'est seulement ce fait, qu'après l'avoir formé en réunissant certains éléments de l'intuition, on pourra toujours y retrouver ces éléments. Mais ce qui n'y est pas analytique, ce qui implique au contraire une véritable synthèse, c'est le fait qu'on a choisi tels ou tels éléments, et non tels autres, pour former un concept. Le concept n'est donc pas seulement un cadre logique, et purement formel : il contient implicitement « un grand nombre de jugements théoriques et de jugements de valeur de l'espèce, qui en font un moyen de connaître d'une portée bien supérieure au développement analytique de son contenu [1] ». Or, comme dit encore Simmel, « ce qu'il y a de synthétique dans le concept, c'est le fait que le sujet qui explicite maintenant le concept n'est pas le même que celui qui l'a formé : celui-là est l'individu, et celui-ci l'espèce. L'individu retient en quelque sorte les expériences et les jugements de l'espèce, transmis avec le concept, ou tout au moins il possède dans le concept des images enveloppées, qui ne sont pas toujours des connaissances conscientes, mais qui le deviennent sitôt que la conscience se concentre fortement sur lui, et prête attention aux aperceptions, sentiments d'effort, jugements, qui se présentent à cette occasion, et qui sont accompagnés, comme d'une harmonique, de la conscience d'appartenir à ce concept [2]. »

S'il en est ainsi, on comprend que la philosophie se soit toujours efforcée de découvrir, dans l'analyse purement logique des concepts, des règles pour l'évaluation morale. C'est parce que la formation des concepts, destinés à représenter la réalité, se greffe sur des évaluations, sur des tendances, sur des besoins, qu'il devient possible de faire reposer à la fois l'être et le devoir des choses sur leur corrélat métaphysique, c'est-à-dire sur les idées. « L'impératif catégorique s'efforce d'atteindre à nouveau, à partir des concepts théoriques et logiques, les valeurs pratiques dont ceux-ci sont d'abord sortis. Si pénible et insuffisant qu'ait été cet effort..., il n'en reste pas moins l'expression la plus énergique de la tendance, profondément significative, à réciproquer les valeurs théoriques et les

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 83.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 87.

valeurs pratiques. Toutefois cette tendance n'acquiert tout son sens, et ne se justifie pleinement que lorsque le rationalisme, qui veut déduire la pratique de la théorie, est complété par l'historisme, qui montre dans la théorie, inversement, une conséquence de la pratique [1]. » Les concepts occupent le milieu entre l'être et le devoir : en eux se rejoignent le réel et l'idéal. Ils dégagent la forme potentielle impliquée dans la réalité de tout être individuel, l'idéal dont cette réalité est comme le rudiment. Et c'est par là qu'ils servent de régulateurs à l'action. Si l'individu possède assez des propriétés générales de l'homme pour rentrer sous le concept d'homme, son devoir sera d'acquérir les autres propriétés inhérentes à ce concept, d'être « un vrai homme », d'être « humain ». Ainsi, en définissant la conduite générale et normale des individus réunis dans la même espèce, le concept détermine en même temps la règle à laquelle doit se soumettre la conduite de chaque individu de l'espèce. Si l'individu ne suit pas cette règle, il reste en deçà de son concept, et il éprouve un sentiment de malaise, qui n'est pas seulement, remarque Simmel, un sentiment moral, mais encore un sentiment esthétique. En art en effet, comme dans la pratique, la conception d'une forme idéale sert de règle : et la « vérité » de l'œuvre d'art se mesure à la distance qui sépare sa réalisation de cette forme idéale. Au contraire, quand l'objet ou l'individu coïncident avec leur type, il en résulte un sentiment de joie, qui provient de ce que, après avoir provoqué, par la perception de ses propriétés réelles, l'attente du contenu total du type sous lesquels ils se rangent, l'objet ou l'individu répondent à cette attente.

Aussi, en définitive, le rationalisme n'a-t-il pas tort d'ériger le concept, où s'associent les qualités réelles et perçues de l'individu et celles qu'il doit posséder pour coïncider avec tout le contenu du concept, en principe de l'évaluation morale et en régulateur de la conduite. La seule question est de savoir de quelle nature est cette association entre les qualités réalisées par l'individu et les qualités idéales restées dans le concept. Tandis que Kant la considère

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 90.

comme une relation logique immédiate, Simmel la conçoit comme une relation synthétique, exigeant un grand nombre d'intermédiaires psychologiques et sociaux. Si les concepts ne sont pas des réalités objectives, ils ne sont pas non plus de purs cadres logiques. Constitués sous l'empire d'exigences pratiques *a priori*, qui ont commandé le choix de leur contenu parmi le tout de l'intuition, et qui sont à la vie pratique ce que les atomes sont à la chimie (atomisme éthique), ils sont des formations synthétiques, et ne peuvent servir de normes pour l'individu que parce que celui-ci y découvre, non un contenu logique dérivant analytiquement de leur forme, mais ce contenu psychologique et social que constituent les exigences pratiques fondamentales de l'espèce. Et c'est pourquoi la soumission de l'individu aux lois morales universelles se ramène en dernière analyse à sa soumission aux exigences pratiques de l'espèce, ou, autrement dit, de la société.

Ainsi, d'une part, vider le concept du devoir de tout contenu logique, et le réduire à une simple forme, purement subjective, de la pensée; et, d'autre part, en mettre en lumière les contenus psychologiques et sociaux, condensés en des concepts synthétiques, en lesquels s'expriment à la fois les exigences pratiques et les exigences théoriques de l'espèce, et qui sont aptes, par là, à servir de normes universelles aux individus : telles sont les deux démarches principales de la pensée de Georg Simmel au cours de cette analyse. Ces deux démarches, qui sont liées, et qui se complètent l'une l'autre, le conduisent à dégager, comme conditions de la pensée et de la vie morales, plusieurs corrélations fondamentales : entre la forme du devoir et son contenu psychologique et social; entre le sujet et l'objet; entre le particulier et le général; entre l'individu et la société; entre les exigences théoriques et les exigences pratiques, (par l'intermédiaire du concept, où se rejoignent le réel et l'idéal) : corrélations vivantes, vécues, et non purement abstraites, véritables réciprocités d'action entre des termes qu'il est impossible de détacher des systèmes dont ils font partie, pour les porter à l'absolu et les ériger en principes. Des corrélations et des actions réciproques — et non des principes — voilà donc le fait ultime auquel

aboutit l'analyse de la moralité. C'est dire que la moralité n'est pas un système logique, dont les contenus successifs se déduisent les uns des autres, à partir d'une notion première déroulant analytiquement son sens, mais une vie, c'est-à-dire un progrès synthétique, dont les moments successifs se commandent dynamiquement les uns les autres, et, loin de se suffire à eux-mêmes, ne sont que les lieux de passage d'une même activité qui leur donne toute leur valeur et tout leur sens. *L'atomisme éthique exprime le chimisme de cette vie.* Un petit nombre d'exigences pratiques simples en constituent en quelque sorte la matière première : se condensant et se combinant dans la conscience sociale et dans la conscience individuelle par l'action de la tradition et de la constellation psychologique, ces exigences s'érigent ensuite en des types, en des concepts qui comprennent des éléments matériels et des éléments formels corrélatifs, la forme jaillissant historiquement de la matière, mais cette information même de la matière exigeant cependant comme conditions, certains *a priori*. Le progrès de la vie morale est ainsi fait d'un déplacement incessant des *a priori* et des formes, d'une part, de la matière et des contenus empiriques, d'autre part. Si toute forme *a priori* est en quelque sorte jaillie de la matière, en retour tout contenu suppose, pour pouvoir être vécu, une forme *a priori*, et s'érige ensuite en une forme nouvelle commandée par la première, qui deviendra un nouvel *a priori* pour d'autres contenus ultérieurement vécus, et ainsi de suite à l'infini. En sorte que, si haut qu'on remonte, ou si bas qu'on descende dans cette marche indéfinie, on ne découvre jamais que des contenus relatifs à certaines formes, et des formes relatives à certains contenus. La logique, qui isole certains termes dans ce progrès continu, pour les traiter comme des principes premiers et pour en dérouler analytiquement la signification implicite, n'est qu'un artifice grossier pour en ressaisir et en traduire l'enchaînement dans un langage cohérent : méconnaissant l'indéfinité de la série vécue, lui fixant un point de départ arbitrairement choisi, vidant en outre chaque terme de ses relations synthétiques avec les autres, elle échoue fatalement à traduire le sens de la vie morale, ou elle n'y réussit que dans la mesure

où elle retient subrepticement, en les dissimulant à grand'peine, les contenus empiriques synthétiquement unis à ces termes. Seules donc, une psychologie et une sociologie critiques, suivant délibérément dans la conscience sociale et dans la conscience individuelle la série continue des déplacements de la forme et de la matière, pourront donner de la vie morale et de son évolution une représentation exacte et directe : seules elles permettront de comprendre comment les contenus sociaux objectifs revêtent certaines formes dans la conscience individuelle, et comment, inversement, les contenus subjectifs de la conscience individuelle revêtent, en se réfléchissant dans le milieu social, la forme de l'objectif. C'est à des recherches de ce genre, entreprises dans un esprit à la fois réaliste, ou positiviste, et critique, ou, plus exactement, criticiste, que l'*Einleitung* ouvre les voies.

*
* *

L'analyse du concept de devoir, dans sa relation avec les contenus psychologiques et sociaux qu'il informe, mais dont il reste toujours logiquement indépendant, — analyse que nous avons suivie, autant que possible, dans le détail, — illustre d'une façon typique le relativisme moral de l'*Einleitung*, et en fait, croyons-nous, suffisamment ressortir les traits généraux et la signification profonde. Cette signification réside essentiellement dans l'effort pour restaurer, contre le dogmatisme impliqué par le formalisme pratique de Kant, qui sublime et hypostasie la catégorie du devoir, les principes fondamentaux du relativisme, tel qu'il ressort de la première *Critique* : d'une part réduction des concepts — et du concept de devoir comme des autres — à de pures formes vides de tout contenu logique ou métaphysique, sans autre usage qu'un usage transcendental, et d'autre part, corrélation synthétique constante de ces formes à des contenus empiriques, qui se trouvent être, dans la vie pratique, des représentations et des tendances psycho-sociologiques. Il est naturel que ce relativisme moral, encore inspiré de Kant lorsqu'il s'en écarte, — d'autant plus fidèle, même, au premier Kant, qu'il s'écarte davantage du second, — ait trouvé sa formule

la plus nette dans l'analyse du concept qui constitue le pivot de la conversion kantienne, et que ce retour au kantisme de la première *Critique*, s'il continue à s'affirmer dans les autres parties de l'*Einleitung*, y soit cependant justifié par des arguments moins directs, et, peut-être moins décisifs. Aussi, sans suivre Georg Simmel dans le détail de la critique qu'il entreprend, d'après la même méthode, des autres concepts moraux, nous bornerons-nous à analyser succinctement sa critique du concept d'égoïsme, qui fait exactement pendant à celle du concept de devoir, — l'égoïsme jouant dans les systèmes naturalistes le même rôle que le devoir dans les systèmes idéalistes, — et qui présente cet intérêt capital, de montrer que son analyse, résolument et systématiquement critique, s'applique avec la même rigueur et la même acuité aux systèmes les plus opposés.

Lorsqu'on érige l'égoïsme en principe explicatif et en norme de la vie morale, on pose en principe, ou bien qu'il est plus naturel que l'altruisme, ou bien qu'il est seul possible théoriquement, étant données les conditions de la connaissance, nécessairement rattachée au moi, ou bien, enfin, qu'il est seul psychologiquement réel. Trois grossières erreurs, répond Georg Simmel : une erreur scientifique reposant sur l'hypostase fausse du concept de nature, une erreur théorétique reposant sur l'hypostase fausse du concept de moi, enfin une erreur psychologique provenant de la méconnaissance des corrélations qui s'établissent entre l'individu et le milieu social. Et la critique simmélienne s'achève dans l'analyse des devoirs envers soi-même, dont la seule existence démontre suffisamment qu'il n'y a pas, entre l'égoïsme et l'altruisme une opposition si radicale qu'on le croit communément, et qu'au contraire ils se rejoignent dans la sphère du devoir et de l'idéal comme dans celle du réel.

Et d'abord, qu'entend-on dire, lorsqu'on affirme que l'égoïsme est plus naturel que l'altruisme? Ce concept de nature, ou de naturel, n'est, en réalité qu'un nom, une qualification purement extrinsèque du réel, dont il définit la *ratio cognoscendi*, non la *ratio essendi*. Ce que nous entendons par naturel, c'est ce qui nous appa-

raît, d'une part, comme fréquent, typique, constant, d'autre part comme antérieur, et enfin comme simple.

L'égoïsme est-il donc plus fréquent que l'altruisme? Il est plus aisé de préjuger de cette question, comme le font les conceptions utilitaristes, que de la résoudre d'une façon satisfaisante. Il est très difficile de déterminer, à propos d'un acte particulier, s'il a été accompli par égoïsme ou par altruisme. Vivant dans le milieu social, nous ne pouvons être purement, absolument égoïstes. Plus étendus et variés sont nos rapports avec les autres hommes, plus fréquemment nous sommes forcés, dans notre intérêt même, de tenir compte des intérêts d'autrui ; et les intentions égoïstes elles-mêmes ne peuvent être poursuivies que dans des formes sociales qui les contrarient. C'est un fait aussi que les efforts en vue du bonheur personnel n'atteignent pas ce dernier immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire d'objets extérieurs, et principalement d'objets humains, auxquels il est nécessaire de s'attacher et de se donner. Par conséquent, s'il est vrai que le besoin d'unité, qui caractérise la pensée métaphysique, nous pousse à rechercher dans l'égoïsme, plutôt que dans l'altruisme, le principe explicatif de la vie sociale, il ne s'ensuit en aucune façon qu'en fait, et dans la réalité, l'égoïsme puisse être saisi comme le mobile unique de notre activité.

Dira-t-on que l'égoïsme est plus naturel que l'altruisme parce qu'il entre en jeu avant lui? Cette assertion n'offre pas moins de prise à la critique que la précédente. Nous ne connaissons rien de l'homme présocial, qui n'est vraisemblablement qu'un mythe : or c'est un fait que, dans les sociétés primitives, le groupe était tout, imposant aux individus le sacrifice de leur personne et de leur vie — sacrifice qui pouvait leur paraître léger, puisqu'ils n'avaient qu'une faible conscience de leur individualité, en tant que distincte du groupe — : en sorte que l'altruisme paraît avoir été un instinct primitif, antérieur à l'égoïsme même. Si, d'ailleurs, dans les sociétés primitives, ce sont les qualités physiques, force, puissance, richesse, etc... auxquelles s'attache d'abord une valeur morale, c'est là encore une preuve que les valeurs morales ont été tout d'abord des

valeurs sociales, c'est-à-dire des valeurs altruistes. C'est parce que la fin de la vie humaine était une fin sociale, à savoir l'utilité du groupe, que l'existence des forts, des puissants, des riches, etc... était considérée comme un bien, et celle des faibles comme un mal. La tendance altruiste n'est donc pas moins originelle que la tendance égoïste. D'ailleurs, en admettant même qu'elle le fût moins, serait-ce une raison pour conclure qu'elle est moins naturelle? Est-ce que le sentiment de la famille est moins naturel que la faim parce qu'il apparaît plus tard, et la croissance de la barbe moins naturelle que celle des cheveux, pour la même raison ?

On voit par là combien peu fondé est le raisonnement qui, de ce que l'égoïsme est antérieur à l'altruisme, conclut qu'il doit être dépassé, et que l'ordre de la moralité doit s'élever au-dessus de l'ordre de la nature. D'abord, si l'égoïsme est antérieur à l'altruisme, ne comprend-on pas qu'il tirera forcément avantage de cette antériorité? Et en effet, vouloir lutter contre lui, s'il est naturel, n'est-ce pas aussi fou que de vouloir vaincre une nécessité naturelle? L'argument se retourne donc contre ses auteurs. C'est pourquoi les doctrines morales et économiques, dont le mot d'ordre est le déchaînement de l'égoïsme, invoquent le caractère naturel de cette tendance. Ce que nous considérons comme le plus naturel, c'est en réalité ce à quoi nous attachons une valeur supérieure : le naturel ne peut être érigé en norme idéale, la diversité des idées que nous nous en faisons faisant obstacle à ce que ce concept acquière une véritable unité, et laissant toujours subsister en lui une foule de contradictions. Inversement nos idées et nos normes pratiques qui possèdent cette unité ne sont jamais que des vues unilatérales et partielles de la nature, car, ne résidant pas en elle, elles ne sont que des abstractions prises sur elle d'un point de vue anthropomorphiste. Le concept d'égoïsme est une abstraction de ce genre; quant au concept de raison, que l'on oppose à l'égoïsme naturel, il n'a pas, par lui-même, de signification pratique. La raison est une fonction psychologique, dont le rôle est d'ériger certains états en connaissances : elle n'a rien, par elle-même, de commun avec la moralité. On ne peut l'ériger en idéal pratique qu'en l'hypostasiant, comme le concep-

de nature, c'est-à-dire en lui attachant arbitrairement, à elle qui n'est en somme que le véhicule, la forme de certains états psychologiques, un contenu qui lui est étranger, et en portant à l'absolu cet assemblage artificiel. L'opposition de la sensibilité et de l'égoïsme avec l'altruisme et la raison n'est donc, en définitive, que l'opposition arbitraire de deux concepts sans contenu réel.

Dira-t-on, enfin, pour justifier le caractère naturel que l'on prête à l'égoïsme, qu'il est le principe le plus simple auquel puisse aboutir la réduction à l'unité de nos mobiles? C'est là encore une erreur absolue. Nombre de nos actions sont commandées par des tendances altruistes inconscientes, ou devenues telles. L'individu n'est en somme que le produit d'influences sociales, qui se sont intériorisées; et loin qu'il faille chercher dans l'égoïsme le principe heuristique de l'analyse psychologique et morale, ce rôle revient de plus en plus, dans la morale psychologico-historique, à l'altruisme. La théorie darwinienne de la lutte pour la vie, qui fait de la force des individus et de leur triomphe mécanique sur leurs concurrents le seul facteur décisif pour l'existence d'une espèce, méconnaît ce fait d'une importance capitale, que la faiblesse est souvent une cause de force. C'est, par exemple, le cas, dans toutes les espèces, pour les femelles : plus faibles que les mâles, elles n'en ont pas moins subsisté. Et pourquoi, sinon parce que leur existence était nécessaire au maintien de l'espèce? Pourquoi, sinon parce qu'à côté de l'égoïsme de l'individu, il y a place pour un égoïsme de l'espèce et du groupe, qui est déjà de l'altruisme? Cet égoïsme du groupe est, dans la société humaine, le point de départ de tout le développement moral, qui s'accomplit, comme on l'a vu, par l'intériorisation progressive, dans la conscience de l'individu, des exigences sociales.

Il ne reste donc rien de la conception suivant laquelle l'égoïsme serait plus naturel que l'altruisme. Voyons maintenant s'il n'est pas possible de l'ériger en principe de la vie morale en s'appuyant sur la théorie de la connaissance.

Tout l'univers, dit-on, est donné dans ma représentation : je ne puis donc sortir de mon moi, et ma volonté ne peut poursuivre que des fins pour moi. — Mais d'abord, si l'on admet le principe de l'idéalisme subjectif, la qualification des actions en bonnes ou mauvaises n'en sera touchée en aucune manière; si les concepts d'égoïsme et d'altruisme se trouvent dépassés, il n'en subsistera pas moins une possibilité de différencier moralement les divers moments ou modes de notre activité, supposée égoïste dans son ensemble. D'autre part, le concept d'égoïsme n'ayant de sens que par sa corrélation au concept d'altruisme, là où l'altruisme serait démontré impossible, quel sens aurait l'égoïsme? Ce ne serait plus qu'un mot vide de sens, quelque chose, dit Simmel, comme le concept de Dieu dans le panthéisme. Du simple concept d'action il est absolument vain de vouloir extraire un contenu quelconque, égoïste ou altruiste. De ce que je suis le sujet de mon activité, on n'est pas fondé à conclure que j'en suis également l'objet. D'ailleurs, si l'idéalisme subjectif m'interdit de sortir de mon moi, ne fait-il pas, en retour, des autres personnes, en tant que je me les représente, une partie de ce moi, en sorte que m'attacher à moi, ce n'est pas nécessairement me détacher d'autrui, et qu'en définitive il n'y a pas de place, dans une telle conception, pour un égoïsme véritable, c'est-à-dire pour un égoïsme opposé à l'altruisme? Au fond, l'erreur de l'idéalisme subjectif provient de ce qu'il méconnaît que, dans la vie morale, il s'agit uniquement de la relation du moi empirique au toi empirique, — relation à laquelle il est absolument indifférent que les deux termes entre lesquels elle s'établit fassent partie intégrante d'un même moi absolu. Si, abandonnant délibérément le monde métaphysique, on se place dans celui de l'expérience, force est de reconnaître que les relations réelles entre les états que je rattache à moi comme sujet, et ceux que, bien que donnés dans ma représentation, je considère comme m'étant étrangers, sont des plus diverses, et ne peuvent s'exprimer par un seul concept, que ce concept soit celui d'égoïsme ou celui d'altruisme. Dans chaque conscience existent et se fondent deux tendances principales : la tendance à se donner à ce que les autres font ou éprouvent, et la tendance à vouloir ou à éprouver le contraire d'autrui. La première l'emporte chez les natures faibles et sensibles, la seconde chez les natures dures et insensibles; mais jamais ni l'une ni l'autre ne disparaît absolument.

Quant au concept de « moi », il est, en dernière analyse, un concept purement formel, si étranger à tout contenu psychologique déterminé, que les tendances les plus opposées peuvent s'y incorporer également; il ne définit que le cercle par lequel nous marquons les frontières du tout de notre représentation; il n'est qu'un cadre, non une substance, non une réalité saisissable et représentable.

Si, maintenant, quittant le point de vue de la théorie de la connaissance pour celui de la psychologie, on prétend trouver dans l'égoïsme le mobile réel de toutes nos actions, on tombe dans une erreur psychologique, dont la source est le besoin arbitraire de ramener à l'unité la diversité des contenus empiriques de la conscience.

En admettant même que, originellement, le dévouement à autrui et le sacrifice de soi n'aient été que des moyens en vue de fins égoïstes, cela ne prouverait pas encore que l'égoïsme fût seul réel : car ce qui n'est d'abord qu'un moyen devient souvent une fin au cours du développement mental : la finalité psychologique se déplace incessamment, et, par ce transfert, l'égoïsme se mue en altruisme. Cette transmutation, si fréquente dans la conscience individuelle, est plus manifeste encore dans la conscience sociale : c'est ainsi, par exemple, que les mesures d'assistance envers les malades et les déshérités, dictées tout d'abord par le souci de l'utilité sociale, ont fini par prendre une valeur altruiste et morale indépendante de toute considération d'intérêt collectif. Au surplus, d'autres processus que le transfert ont les mêmes résultats : ainsi, entre autres, la généralisation et l'objectivation progressives des valeurs. Les autres hommes n'ont d'abord de valeur pour nous qu'en tant qu'ils nous sont utiles. Nous nous habituons ainsi à apprécier la valeur d'une vie, non d'après ce qu'elle renferme en elle-même de plaisirs ou de douleurs, mais d'après les services qu'elle rend au développement de la civilisation. Et ce critérium de la valeur, nous en venons à nous l'appliquer à nous-mêmes : nous cessons, dès lors, d'estimer la valeur de notre propre vie d'après la somme de nos plaisirs et de nos peines, pour l'estimer d'après l'étendue des services que nous rendons à la société; et, en fin de compte, l'égoïsme du début se retourne contre lui-même, pour

céder la place à l'altruisme. Ainsi notre conscience s'organise progressivement autour de deux intérêts altruistes fondamentaux, qui marquent deux étapes successives du même processus psychologique, l'intérêt pour une norme objective et l'intérêt pour les autres hommes. En érigeant en une norme objective la valeur qu'il attribue, d'abord pour lui seul, à l'argent, l'avare en vient à s'intéresser à la fortune des autres, et à déplorer, pour eux, qu'ils la gaspillent ou qu'ils la donnent. Nous assistons ici encore à cette transformation progressive du subjectif en objectif, dont l'analyse du concept du devoir nous a donné un premier exemple : les représentations subjectives fréquemment données, qui s'harmonisent avec l'ensemble de notre savoir et de nos tendances revêtent naturellement la forme de l'objectivité; et cette transformation de notre idéal subjectif en un idéal objectif est facilitée par l'effacement du sentiment de notre moi, devant l'aperception de l'ensemble des sujets et des intérêts humains, dont la neutralisation les uns par les autres ne laisse plus subsister à nos yeux que la réalité de l'espèce.

L'égoïsme et l'altruisme se pénètrent ainsi mutuellement d'une façon si intime qu'au premier examen il apparaît impossible de les dissocier. Une analyse plus approfondie prétendra peut-être saisir, au delà de leur multiple combinaison à la surface de la vie psychologique, la tendance unique dont ils dérivent. Mais cette analyse se trouvera fatalement conduite à dépasser le point de vue de l'égoïsme, pour mettre en lumière la relation qui unit l'action particulière avec le tout de la personnalité, dans laquelle l'égoïsme et l'altruisme fusionnent intimement, sans que jamais l'opposition logique des deux concepts empêche le passage psychologique de l'un à l'autre. La fusion de l'égoïsme et de l'altruisme en un tout indissoluble est particulièrement manifeste aux premiers stades de l'évolution sociale, alors que l'individu n'a pas encore nettement circonscrit les frontières de sa personnalité, ni délimité exactement le cercle de ses intérêts propres. Tant que l'étendue du groupement social ne dépasse pas les limites de la famille antique, on ne peut même pas dire que l'action individuelle soit la résultante de la combinaison des tendances altruistes et des tendances égoïstes :

l'altruisme et l'égoïsme sont encore indifférenciés, et n'ont pas d'existence propre. Mais même dans les groupes plus étendus il est impossible de saisir l'égoïsme ou l'altruisme à l'état pur. Tout groupe social est nécessairement un groupement partiel : aussi, si le souci de l'intérêt du groupe est, par opposition au souci de l'intérêt individuel, un sentiment altruiste, c'est en même temps, par opposition au souci de l'intérêt de groupes plus étendus, un sentiment égoïste. L'altruisme, en somme, n'est jamais qu'un égoïsme de groupe, et les termes opposés d'égoïsme et d'altruisme ne sont que des dénominations *a potiori* pour une même réalité envisagée de points de vue opposés. La croyance en l'existence d'un moi absolu, d'une âme douée d'une unité substantielle, conduit à tenir pour plus radicale qu'elle ne l'est en réalité l'opposition de l'intérêt de l'individu et de l'intérêt d'autrui. Mais, lorsqu'on a reconnu que le moi n'est, en définitive, que le point de rencontre des cercles sociaux, et la résultante des influences sociales, qui sont comme les fils dont il est tramé, on comprend aussi que son unité ne peut être d'une autre nature que celle de la société, unité qui n'est point celle d'une substance, mais celle qui résulte de la réciprocité d'action de ses parties. La corrélation de l'égoïsme et de l'altruisme est ce qui constitue l'unité du moi, comme la réciprocité de l'acte de donner et de l'acte de recevoir est ce qui constitue l'unité du groupe social. De ce point de vue encore, qui dominera plus tard le relativisme social, l'opposition logique des deux concepts, en apparence irréductibles, d'égoïsme et d'altruisme, se résout en une corrélation vivante.

Un fait privilégié, — l'existence des devoirs de l'individu envers soi-même, — apporte à la réalité de cette corrélation une dernière confirmation. Il est évident que ces devoirs n'ont pu être sentis qu'à un stade déjà élevé du développement de la civilisation, après que la notion des devoirs envers autrui fut pleinement constituée. L'idéal moral, ainsi construit, se réfléchit alors, en quelque sorte, vers l'individu : par une sorte d'intériorisation de la moralité imposée socialement, les devoirs envers autrui prirent d'abord appui, dans l'individu, sur le sentiment de sa dignité, qui, par sa permanence

au-dessous de tous les états de la conscience individuelle, assurait l'unité de la personnalité ; puis les sentiments égoïstes eux-mêmes en vinrent à prendre appui sur ce sentiment fondamental, et à revêtir par là la forme du devoir et de la moralité. Si la moralité parfaite est, peut-on dire, une sorte d'égoïsme embrassant les intérêts de toute l'humanité, inversement, l'égoïsme parfait peut être défini comme une sorte de moralité de l'individu envers lui-même. Ces deux mouvements, l'un qui va de l'individu à l'humanité dans son ensemble, l'autre qui va de l'humanité dans son ensemble à l'individu, sont deux mouvements corrélatifs, qui déterminent à des titres divers la moralité moderne. C'est ainsi que le souci de la conservation personnelle, d'abord purement instinctif, a pu revêtir la forme du devoir, au terme d'un processus qui va de la prohibition sociale du meurtre au devoir moral, intérieurement senti, de respecter la vie d'autrui, — sentiment altruiste — et de là au devoir de respecter la sienne propre, — sentiment égoïste, mais moral en même temps, et où subsiste beaucoup de l'altruisme dont il dérive. Il en va de même du sentiment de l'honneur, condensation psychologique d'une foule de sentiments sociaux ; et en effet, ce que l'on défend, en défendant son honneur, c'est en réalité l'honneur ou l'intérêt d'une collectivité, famille, corporation, patrie, humanité. Qu'on considère, de ce point de vue, l'honneur de la femme : on apercevra aisément derrière le devoir intérieurement senti de le conserver intact, le devoir de sauvegarder certains intérêts essentiels de la famille et de l'ordre social.

* * *

Ainsi, l'analyse critique des concepts d'égoïsme et d'altruisme aboutit, comme celle du concept de devoir, à les résoudre en deux facteurs corrélatifs : une pure forme, sans contenu logique, d'une part, et d'autre part, s'incorporant à cette forme, des contenus psychologiques résultant d'influences sociales. Loin de pouvoir être définie *in abstracto*, par des concepts érigés en principes, et déroulant analytiquement leurs contenus, la moralité est une réalité

complexe et concrète, produite par l'interaction de causes sociales, historiques, psychologiques et théoriques, et constituant un ensemble synthétique. D'où la nécessité de dissoudre les concepts moraux sur lesquels s'édifient les diverses systématisations philosophiques de la vie morale, pour saisir directement la réalité qu'ils cachent. Les concepts de bonheur, de mérite et de démérite, de liberté, de fin suprême de la vie partageront la fortune des concepts d'égoïsme, d'altruisme, et de devoir, et seront dissous de même façon, sans que les analyses entreprises par Simmel de ces concepts, toujours intéressantes par la richesse et la précision de leur détail, ajoutent à son relativisme moral des caractéristiques nouvelles.

Ce qui caractérise essentiellement l'*Einleitung*, et permet de la situer dans le mouvement moral et philosophique contemporain, c'est la conception positive de la réalité morale qui s'y fait jour après la dissolution des concepts philosophiques. Cette réalité n'est point quelque chose d'immuable et de tout fait : elle est l'œuvre progressive de la vie. Cette vie est d'abord la vie de la société, parce que l'individu psychologique n'a pu vivre d'une vie indépendante qu'au terme d'une longue évolution sociale par différenciation croissante, dont le résultat a été de dissoudre en une multitude de consciences personnelles la conscience sociale, d'abord seule réelle. Mais, si la société, avec ses besoins et ses intérêts, est le milieu où germe la moralité, et si les progrès de cette dernière sont corrélatifs aux transformations historiques de la réalité sociale, ce n'est pas à dire pourtant qu'elle soit donnée tout entière dans la société. Bien au contraire, il n'y a de moralité véritable qu'à partir du moment où les suggestions et les exigences sociales s'intériorisent dans les consciences individuelles; et, loin de consister dans la soumission passive aux ordres de la société, la moralité consiste bien plutôt dans la prise de conscience, par l'individu, des conditions sociales imposées à l'exercice de son activité, dans l'adoption réfléchie de ces exigences, c'est-à-dire, en définitive, dans un effort de sincérité. Qu'est-ce à dire, sinon que la moralité est une forme de vie essentiellement personnelle, corrélative à une matière sociale faite des exigences pratiques du groupe, et qui, si elle se dégage historiquement de l'évolution de cette matière, en est cependant, à bien des égards, indépendante?

Ainsi, tandis que l'école sociologique française définit la moralité comme un « *fait* » objectivement donné, et ce fait comme un « *fait* » *social*, le relativisme simmélien la définit au contraire comme l'*aboutissement psychologique d'un progrès* qui va de la matière sociale à la forme individuelle, et, dans un sens, de l'objectif au subjectif. Il est vrai qu'en un autre sens, à mesure qu'elle prend conscience de sa valeur universelle, devant laquelle s'efface le caractère contingent de la personne, l'exigence morale tend aussi, en retour, à s'objectiver. Mais ce processus d'objectivation est, comme le processus inverse, un phénomène psychologique; et, en dépit de son objectivité, la moralité, en tant que forme de vie, reste toujours une réalité psychologique, une œuvre de la pensée individuelle, travaillant sur une matière sociale et sous l'empire de conditions déterminées. Par là se trouve élégamment résolu, dans l'ensemble, le problème si délicat de faire à la société et à l'individu, à la sociologie et à la psychologie leur part dans la constitution de la moralité. Quelles que soient les réserves appelées par cette solution — il paraît, en particulier, difficile d'admettre que la motivation psychologique de l'obligation morale soit nécessairement aussi obscure et inconsciente que le prétend G. Simmel — nul doute que, par l'effort de compréhension dont elle témoigne, elle ne paraisse, aux yeux de beaucoup, préférable à la solution radicale de l'école sociologique française. Né historiquement du traditionalisme, par l'intermédiaire du positivisme, qui en a conservé toutes les thèses essentielles, le sociologisme français est resté imbu du préjugé traditionaliste de l'immutabilité humaine; contraint, au surplus, de se borner pour ses débuts à l'étude des sociétés rudimentaires ou primitives, où la simplicité des institutions et la rareté des documents rendent son œuvre plus facile, il n'a pas su résister à la tentation de transposer tels quels ses premiers résultats dans le domaine de la morale. Il n'a pas compris que la moralité, telle qu'il la définissait, n'était pas la moralité d'aujourd'hui, mais seulement, en quelque sorte, son embryon; et par une

assimilation forcée du moral au sacré, il a méconnu trente siècles de différenciation sociale et d'individualisation. Par ses origines, au contraire, la pensée simmélienne se rattache à l'historisme allemand et au psychologisme de Lazarus et Steinhall, qui, tout en faisant baigner l'individu dans la réalité sociale, ont évité l'écueil du réalisme et du dogmatisme sociologique, et qui, en mettant en lumière les conditions historiques de l'évolution sociale, en la représentant comme l'évolution d'une conscience aboutissant à la conscience individuelle, avaient ouvert les voies à une conception à la fois sociologique, historique et psychologique de la moralité. Cette conception qui replonge la moralité, comme le droit, dans le cours de l'évolution générale, sociologique et psychologique, de la vie humaine, qui la rattache à tout l'ensemble des tendances, des sentiments, des représentations et des concepts dont elle est formée dans la conscience sociale et dans la conscience individuelle, et qui la définit, en fin de compte, comme une sorte de « *Synthèse subjective* » *de facteurs* (sociaux et individuels, subjectifs et objectifs, pratiques et théoriques) *corrélatifs*, — synthèse sociologique par sa matière et psychologique par sa forme —, cette conception si complexe et si compréhensive pourrait, semble-t-il, être assez bien définie par le terme d'*humanisme moral*, qui s'impose également pour caractériser le positivisme complet de l'auteur de la *Synthèse subjective*. Quoique Simmel n'ait pas subi directement l'influence d'A. Comte, pour qui, d'ailleurs, la synthèse subjective était exclusivement sociale, il n'est pas douteux qu'en effaçant les caractères conceptuels et métaphysiques de la moralité, en l'intériorisant à la vie et à la conscience humaines, il n'ait retrouvé une des inspirations les plus profondes du positivisme, méconnue par les moralistes français qui font profession, tout en définissant la moralité comme un fait, — et comme un fait objectif —, tout en en niant le caractère synthétique et le caractère subjectif, de continuer le positivisme. Nul doute, d'autre part, qu'en nous faisant assister à la condensation des exigences sociales dans les consciences individuelles, et à l'intériorisation psychologique de la synthèse morale, Simmel n'ait heureusement comblé une des plus graves lacunes de la morale

comtiste, qui, pour avoir méconnu la réalité de l'individu psychologique et son rôle dans la constitution de la moralité, a découronné, en quelque sorte, l'évolution humaine et la moralité elle-même.

Cette synthèse subjective, œuvre de l'évolution humaine, est commandée par des exigences pratiques, et l'humanisme socio-psychologique se précise, par là, en pragmatisme. C'est parce que la moralité a sa source première dans les exigences pratiques de la vie sociale, qu'il serait vain de vouloir la *fonder* sur une vérité dogmatique. Les vérités théoriques n'étant, elles-mêmes, que la condensation logique des croyances utiles à la vie, et qui conduisent au succès, à plus forte raison en est-il de même de ce que nous appelons les vérités morales. Les vérités ne sont, comme les concepts, que les formes, les types, où nous intégrons les contenus constants de notre expérience pratique. La tradition, dans la société, la constellation, dans la conscience individuelle, régissent cette sommation du psychologique en logique. Et, par là encore, le relativisme simmélien prolonge et complète le comtisme. En effet, si l'on a pu soutenir qu'il y avait, dans l'humanisme sociologique de Comte, une sorte de pragmatisme sous-jacent, au moins faut-il convenir que le pragmatisme simmélien, parce qu'il prend appui sur l'analyse de la vie psychologique, a une autre consistance et une autre précision que le pragmatisme comtiste, fondé sur une théorie trop générale de la nature humaine.

Enfin, la synthèse subjective, immanente à l'humanité et aux consciences individuelles, qui constitue la réalité morale, n'est pas seulement l'œuvre de processus socio-psychologiques en quelque sorte empiriques : elle suppose des *a priori*. Et c'est par là que l'humanisme moral et le pragmatisme rejoignent le criticisme kantien. La vie morale n'est pas seulement une synthèse au sens que donnait à ce mot l'auteur de la *Synthèse subjective*; c'est-à-dire au sens d'une organisation des connaissances, des sentiments et des tendances par la conscience humaine : c'est aussi une synthèse au sens kantien, c'est-à-dire au sens d'une corrélation pensée entre les catégories *a priori* et le donné. Sur ce dernier point encore, la comparaison entre le comtisme et le relativisme simmélien est à l'avantage

de ce dernier. Quoiqu'il y ait certainement dans le positivisme de Comte une théorie de la connaissance implicite, comme l'a soutenu M. Boutroux, — de même qu'il y a une théorie de la nature humaine et une psychologie sous-jacentes, — c'est tout de même par un tour de force peu commun que Comte a pu édifier sa théorie de la science et de l'activité humaine sans lui donner, comme fondations, une critique de la faculté de connaître. La doctrine de G. Simmel échappe aux périls de cette aventure, en prenant délibérément appui sur une théorie de la connaissance dont le kantisme lui fournissait les directives. Mais la théorie kantienne de la connaissance, trop abstraite, faite d'ailleurs pour la connaissance mathématique et la connaissance physique, dont les contenus sont relativement immuables, avait besoin d'être assouplie pour s'appliquer aux contenus sociaux et psychologiques de la vie, et pour en suivre l'évolution. Les *a priori* qui régissent l'information des contenus de la vie pratique ne seront donc plus, comme chez Kant, des catégories immuables, éternelles, inertes : appelés à jouer un rôle passager dans l'information de la vie, ils ne seront plus que des orientations provisoires de la pensée. Il ne sera pas non plus possible d'en dresser, architectoniquement, la table, tant ils sont divers. Enfin leur *apriorité* ne sera que relative aux contenus qu'ils informent, et force sera souvent de reconnaître qu'ils ne sont, par eux-mêmes, que le résidu logique d'une sommation psychologique de contenus préalables, commandés, eux aussi, par d'autres *a priori* et ainsi de suite à l'infini. Aussi est-ce justement que Simmel a qualifié d'atomisme éthique cette conception du chimisme mental.

La réalité morale est ainsi, en dernière analyse, l'œuvre de l'évolution humaine, cette évolution étant essentiellement celle d'une pensée, et d'une pensée orientée vers la pratique, pour laquelle les concepts théoriques ne sont que des lieux de passage, ou, si l'on veut, des échelons successifs. Le relativisme simmélien est dominé par cette idée de l'évolution de la vie, créatrice de la moralité, comme le bergsonisme est dominé par l'idée de l'évolution de la vie, créatrice de la conscience. Sans vouloir pousser trop loin le rapprochement, on ne peut pas s'empêcher d'être frappé des analogies qui

ressortent, dès à présent, de la comparaison de ces deux systèmes, analogies qui ne feront, par la suite, lorsque la doctrine simmélienne s'achèvera en une conception de l'unité de la vie dans ses couches plus ou moins profondes, que s'accentuer davantage. Même conception de l'évolution, même pragmatisme, même idée du rôle et de la valeur des concepts abstraits. On conçoit donc dans une certaine mesure que Simmel passe aux yeux de ses compatriotes, pour une sorte de Bergson allemand, — du moins quant au « contenu » philosophique de sa doctrine, sinon quant à sa « forme ».

CHAPITRE III

LA RELATIVITÉ DE LA VALEUR

C'est dans la *Philosophie des Geldes*, en s'étendant à la théorie de la valeur et de l'échange économique, que le relativisme simmélien, esquissé dans l'*Einleitung*, prend pour la première fois tout son sens. Le titre même de la *Philosophie des Geldes* est un programme : il s'agit de mettre en lumière l'existence d'une sphère de spéculation proprement philosophique, relative à l'argent et indépendante de la science économique. Dès la préface, Simmel formule nettement cette prétention ; et même il en étend la portée à tous les ordres de connaissance. Chaque science, affirme-t-il, a deux frontières par lesquelles le mouvement de la pensée se prolonge légitimement en philosophie : sa frontière d'origine et sa frontière terminale. C'est à la philosophie qu'il appartient, *en deçà de la science*, d'exposer, d'analyser et de légitimer, d'une part les conditions *a priori* et les préconceptions de la connaissance en général, et de l'autre les axiomes sur lesquels s'édifie chaque science particulière ; et c'est à la philosophie encore qu'il appartient, *au delà de la science*, de compléter les contenus toujours fragmentaires du savoir positif dans une représentation de l'univers, et de les mettre en relation avec le tout de la vie.

De là, pour ce qui concerne en particulier la philosophie de l'argent, un double objet : d'une part mettre en lumière « les conditions *a priori* qui, dans l'organisation mentale de l'individu, dans les relations sociales, dans la structure logique des réalités et des valeurs, donnent à l'argent son sens et son rôle pratique [1] » ; et d'autre

1. Cf. *Philosophie des Geldes*, 2e édit., p. VI.

part « analyser les effets produits par l'argent, comme réalité historique et sociale, sur le sentiment vital (*Lebensgefühl*) des individus, sur l'enchaînement de leurs destinées, et sur la civilisation en général[1] ». Le problème historique de l'essor de l'argent comme instrument d'échange et comme valeur économique — problème qui relève exclusivement de l'économie politique — est intermédiaire entre ces deux problèmes philosophiques : la philosophie prolonge dans les deux sens, en deçà et au delà, l'économie politique, en en restant indépendante.

On le voit, le point de vue auquel Simmel se place en face de l'économie politique, paraît dès l'abord assez différent de celui auquel il s'était placé en face de la morale. Le dessein déclaré de l'*Einleitung* était de « faire franchir à la Morale son stade philosophique », et de la définir comme une science positive, à la fois psychologique, historique et sociologique, portant uniquement sur des faits, et indépendante de toute spéculation portant sur des concepts. Le dessein déclaré de la *Philosophie des Geldes* est au contraire de démontrer la légitimité d'une spéculation philosophique en deçà et au delà de l'économie politique. L'opposition de ces deux attitudes, n'étant évidemment pas corrélative à une différence intrinsèque entre ces deux sciences, morale et économie politique, résulte-t-elle donc d'un changement d'orientation de la pensée de G. Simmel? Certes, on ne saurait méconnaître une évolution manifeste, reconnue d'ailleurs par G. Simmel lui-même; mais cette évolution n'est pas si radicale qu'il peut le paraître au premier abord. Ce qui a changé, c'est bien plus la façon de poser les problèmes que la façon de les résoudre. L'*Einleitung*, si elle n'affiche pas d'autre prétention que de ruiner la morale philosophique par une critique dissolvante des concepts moraux, en vue d'ouvrir des voies à la science de la Morale, dépasse le but qu'elle s'était proposé, et contient déjà, comme nous croyons l'avoir montré, une théorie de la connaissance et une philosophie de la vie; et, dès l'*Einleitung*, ces conceptions philosophiques

1. Cf. *Philosophie des Geldes*, p. VI.

positives, engagées et enveloppées dans une critique des concepts philosophiques, caractérisaient déjà davantage la pensée de Simmel que ne le faisait cette critique même. Autrement dit, l'anti-philosophisme de l'*Einleitung* n'implique en aucune manière le refus de reconnaître à la philosophie une sphère de spéculation relative à la vie morale : il vise uniquement à séparer de cette sphère celle de la science morale exacte, et à mettre un terme à leur confusion. A ce point de vue, l'idée maîtresse de l'*Einleitung* pourrait se formuler ainsi : « Il faut séparer la science de la Morale de la philosophie, mais la philosophie, dans sa sphère, reste possible et nécessaire; comme théorie de la connaissance, elle prépare la science morale et, comme philosophie de la vie, elle l'achève. » Aussi serait-on fondé à prétendre que, loin de se contredire, les deux démarches, celle de l'*Einleitung*, dont l'objet est de délimiter, à part de la philosophie, le domaine de la morale scientifique, et celle de la *Philosophie des Geldes*, dont l'objet est de délimiter, à part de la science économique, la sphère proprement philosophique de la théorie de la valeur, — se rejoignent et se complètent mutuellement. L'assertion selon laquelle toute science se prolonge nécessairement, en deçà et au delà, en philosophie, vaut pour la science de la morale comme pour la science économique; et, quoiqu'elle n'ait pas été explicitement formulée dans l'*Einleitung*, elle en exprime après coup une des tendances les plus profondes.

Ce qui est nouveau, dans la *Philosophie des Geldes*, c'est la netteté avec laquelle l'orientation générale de cet effort philosophique se trouve définie. C'est un effort de réflexion et d'approfondissement, qui vise à mettre en lumière, à propos de l'échange économique, pris comme exemple et comme type, « les relations qui existent entre les phénomènes les plus extérieurs, les plus concrets, les plus accidentels, et les puissances les plus idéelles de l'être, les courants les plus profonds de la vie individuelle et de l'histoire[1] ». « De la surface des événements économiques, écrit encore Simmel, la Philosophie de l'argent tracera une ligne droite jusqu'aux valeurs et aux

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. VII.

sens fondamentaux de tout ce qui est humain[1]. » En mettant le phénomène particulier et superficiel en relation avec la substance intime de la vie, elle montrera en lui le symbole, l'expression de cette dernière : elle lui attachera la totalité de son sens, que les sciences particulières, et la science économique comme les autres, sont loin d'épuiser. Ainsi, comme l'*Einleitung* le faisait déjà pressentir, cette philosophie sera essentiellement une philosophie de la vie, de la vie profonde et riche de sens, sous-jacente aux phénomènes vécus, du tout de la vie, commandant et conditionnant la diversité de l'expérience. Par là le relativisme s'éloigne définitivement de sa phase critique et négative, où il paraissait, tout en dépassant ce but, s'être donné pour unique objet de confondre les prétentions des concepts à l'absolu; et il entre délibérément dans sa phase positive, où il visera désormais à mettre en lumière les relations réciproques des couches superficielles et des couches profondes de la vie, à faire la synthèse du concret et de l'idéel, du matériel et du formel, des symboles et de leur sens.

*
* *

La détermination des conditions qui donnent à l'argent son sens et sa valeur est commandée par une théorie de la valeur en général, qui fait pendant à une théorie de la connaissance déjà ébauchée dans l'*Einleitung*, marquée ici de traits plus nets, mais qui ne trouvera sa forme définitive que dans les *Vorlesungen ueber Kant*. De même que les catégories morales ont été définies dans leur corrélation aux catégories de la connaissance, la valeur, comme catégorie de la pensée pratique en général, va être située par rapport aux catégories d'être, de sujet et d'objet; le processus au terme duquel elle arrive à exprimer un sens objectif sera suivi à partir de la confusion primitive, dans la conscience psychologique, du sujet et de l'objet; son caractère relatif sera mis en lumière; enfin la subjectivité et l'objectivité pratiques qui lui sont propres seront définies par leur corrélation à la subjectivité et à l'objectivité du connaître. Les

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. VII.

conditions qui régissent la détermination et la genèse de la valeur en général s'appliqueront ensuite directement à la détermination et à la genèse de la valeur économique.

De même que nous accentuons les contenus de nos représentations selon leur réalité, nous les accentuons selon leur valeur. De ces deux modes d'accentuation résulte l'établissement de deux séries distinctes : la série scientifique, où les représentations sont rangées en tant que constituant des connaissances, et la série pratique, où elles sont rangées en tant que constituant des valeurs. Distinctes, en ce sens qu'il n'y a entre elles ni interférences, ni parallélisme (ce qui a le plus de valeur peut être en effet ce qui est le moins réel, et inversement), elles ne s'opposent pourtant pas absolument : leurs relations sont dues au hasard. « Tantôt la nature nous présente les objets auxquels nous attribuons une valeur, tantôt elle nous les refuse, mais toujours avec la même indifférence, de sorte que l'harmonie fortuite des deux séries, la réalisation des exigences de la série des valeurs par la série des réalités, ne révèle pas moins que ne le ferait le cas opposé, l'absence complète de tout principe dans un rapport de ce genre[1]. » Cette indépendance de principe des deux séries n'empêche pas que l'évaluation, comme processus psychologique réel, fasse partie intégrante du monde naturel, et par conséquent rentre, en ce sens, dans la série scientifique; mais le sens conceptuel de l'évaluation, la forme sous laquelle les choses sont pensées en tant que valeurs, est quelque chose d'absolument indépendant de ce monde, d'absolument extérieur à cette série. Si on considère l'évaluation, non dans sa réalité comme fait psychologique, mais dans son sens, dans « ce qu'elle veut dire pour nous », loin d'être partie intégrante du monde naturel, elle constitue, au contraire, un point de vue extérieur à ce monde, et d'où ce monde tout entier est envisagé. La conscience accentue tous ses contenus selon la valeur; elle n'est jamais un miroir indifférent de la réalité, puisque même la connaissance objective ne peut s'acquérir que par une évaluation de ce genre; « elle vit dans le monde des valeurs,

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 4, et *Mélanges de Philosophie relativiste* (trad. Guillain); p. 40.

ie. La Philos. de l'argent

lequel embrasse tous les contenus de la réalité dans un ordre complètement autonome [1] ».

La valeur est donc en quelque sorte « le pendant de l'être [2] » : elle est, comme lui, une forme universelle, une catégorie embrassant l'image du monde. Pas plus que, comme l'a démontré Kant, l'être n'est une qualité des choses, la valeur n'en est une détermination objective. « Opposées au monde des concepts purs, des qualités et des déterminations objectives, il y a les catégories de l'être et de la valeur, formes universelles qui prennent leurs matériaux dans le monde des contenus purs. Toutes deux ont pour caractère commun la fondamentalité, c'est-à-dire l'impossibilité d'être réduites l'une à l'autre ou à des éléments plus simples. C'est pourquoi l'être d'une chose quelconque n'est jamais démontrable logiquement d'une façon immédiate; au contraire, l'être est une forme primordiale de notre représentation, qui est ressentie, vécue, reconnue pour vraie, mais qui ne peut être déduite par celui qui ne la connaissait pas encore... La régression d'une réalité à une autre doit avoir un terme ultime dont l'existence ne peut être révélée que par le sentiment immédiat d'une reconnaissance, d'une conviction, d'une affirmation, ou, plus exactement, par le fait seul qu'elle est donnée comme telle. Le même rapport existe entre la valeur et les objets... : ce que nous considérons comme preuve de valeur n'est jamais que la translation d'une valeur existante sur de nouveaux objets... Mais le fait qu'il y ait une valeur est un phénomène primordial [3]. » Aussi, pas plus que le devoir, auquel l'*Einleitung* a, par la même méthode, découvert les mêmes caractères, l'être et la valeur, catégories purement formelles, faits primordiaux et fondamentaux, réalités psychologiques irréductibles, ne sauraient être définis en eux-mêmes : les comprendre, c'est les vivre, sans plus.

Par là s'affirme à nouveau, peut-être plus nettement encore, une des tendances caractéristiques de la pensée simmélienne, qui se dégageait déjà de l'analyse de l'*Einleitung*, la tendance à traduire les

1. *Ph. des Geldes*, p. 5, et *Mélanges*, p. 42.
2. Cf. *Ibid.*, p. 5, et *Ibid.*, p. 42.
3. Cf. *Ibid.*, p. 6, et *Ibid.*, p. 43-44.

catégories, dont la nature et le rôle étaient conçus par Kant comme purement théoriques, en des réalités psychologiques vécues, à les bannir de la région idéale où elles conditionnaient l'information du donné, pour les plonger dans le courant de la conscience, et pour faire se rejoindre et se pénétrer intimement la théorie et la vie. A la dualité kantienne du donné sensible, manifestation de la chose en soi, et des catégories de la pensée, se substitue ainsi une relation plus complexe entre trois facteurs corrélatifs : le divers des contenus, la pluralité des catégories, et l'unité de l'âme. « Au-dessus de la valeur et de la réalité, il y a ce qui leur est commun, les contenus, c'est-à-dire en définitive ce que Platon a voulu dire par les « Idées », le définissable, le qualitatif, tout ce qui peut se transformer en concepts dans la réalité et dans nos évaluations, tout ce qui peut également se soumettre à l'un ou à l'autre de ces deux ordres. Mais au-dessous de la valeur et de la réalité, il y a l'âme, à laquelle elles appartiennent toutes deux, l'âme qui, dans sa mystérieuse unité, absorbe ou produit indifféremment l'une et l'autre [1]. » Réalité et valeur sont deux synthèses différentes des contenus, en eux-mêmes impensables, de la vie, et comme deux langues en lesquelles ils sont traduits : deux synthèses qui seront peut-être comprises un jour « dans une unité métaphysique, que le langage ne pourrait exprimer par des mots, et pour laquelle il faudrait recourir à des symboles religieux [2] ».

Ce sera l'objet d'ouvrages ultérieurs, que de préciser cette conception métaphysique de l'unité de la vie : qu'il nous suffise pour l'instant d'avoir indiqué que la *Philosophie des Geldes* en contient déjà une première ébauche, grâce à laquelle les catégories, et en particulier les catégories de réalité et de valeur, se trouvent exactement situées dans l'ensemble du système simmélien.

Par là se définit en même temps la relation de la catégorie de valeur avec les catégories de subjectif et d'objectif. En effet, puisque la valeur est une catégorie fondamentale, et bien que le sujet semble être le seul fondement de l'évaluation, il est bien évident que ce

1. *Ph. des Geldes*, p. 7, et *Mélanges*, p. 45.
2. Cf. *Ibid.*, p. 7, et *Ibid.*, p. 45.

qu'on entend par la subjectivité de la valeur n'a rien à voir avec la subjectivité des représentations, telle que la conçoit l'idéalisme subjectif. Représentations et valeurs, produits de l'information des contenus par des catégories distinctes, ne sauraient avoir le même genre de subjectivité. Ce qu'on veut dire, lorsqu'on parle de la subjectivité de la valeur, c'est seulement qu'elle n'est pas une qualité sensible, attachée aux objets de la même façon que la couleur ou la température, mais qu'elle est un jugement sur eux, et un jugement enfermé dans le sujet. Toutefois la valeur n'est pas pour cela quelque chose d'arbitraire : elle comporte une signification objective profonde, et, du point de vue de cette signification objective, sa subjectivité n'apparaît plus que comme provisoire.

Subjectivité et objectivité ne sont pas, en effet, comme Simmel l'a déjà montré dans l'*Einleitung*, deux choses aussi radicalement distinctes et opposées qu'on le croit communément. Dans le domaine théorique aussi bien que dans le domaine pratique, les deux catégories de sujet et d'objet commencent, à l'origine du développement psychologique, par être indifférenciées, et leur scission n'est due qu'à une évolution ultérieure. Dans le domaine théorique, d'abord, la conscience commence, chez l'enfant, par être remplie par divers contenus de représentation, sans opposition du moi à ces représentations. Cet état primitif n'apparaît comme subjectif que par opposition avec l'objectivité dont la notion ne se forme que plus tard. Alors seulement se fait jour cette corrélation fondamentale de la vie, qui fait que le sujet réclame l'objet, et réciproquement. Alors seulement entre en jeu la faculté, que nous possédons, de penser les contenus comme indépendants de l'acte d'être pensés. Alors seulement il apparaît que le contenu d'une représentation ne coïncide pas avec la représentation de ce contenu. Aussi bien, à prétendre que le contenu pur des représentations est quelque chose d'objectif, y aurait-il la même erreur qu'à soutenir que la pénétration de la conscience par la représentation d'un objet est quelque chose de subjectif : ces deux choses, le contenu pur d'une part, et d'autre part la pénétration de la conscience par le contenu, sont situées au delà du sujet et de l'objet, sont antérieures

au sujet et à l'objet, catégories corrélatives, qui prennent naissance simultanément, en s'opposant l'une à l'autre. Il en est de même dans le domaine pratique. A la pénétration immédiate de la conscience par une représentation, qui est l'état primitif de la connaissance, correspond, dans la pratique, la jouissance, où le sujet et l'objet sont encore indifférenciés et se confondent absolument. La jouissance immédiate, étant antérieure à l'opposition du sujet et de l'objet, est un état de désintéressement. C'est seulement à un stade ultérieur du développement psychologique, et par suite de l'opposition du sujet et de l'objet, que la jouissance d'un contenu apparaît, d'une part, comme l'état d'un sujet faisant face à l'objet, et, d'autre part, comme l'impression produite sur le sujet par un objet qui lui fait face. De cette distance qui, dès lors, sépare le sujet de l'objet, de cette impénétrabilité de l'un par l'autre, résulte la tension du premier vers le second, qui se produit dans le désir. La valeur naît donc de cette distance, de cette séparation du sujet de son contenu, en tant qu'objet du désir; et, loin que nous désirions les choses parce qu'elles ont de la valeur, elles ont de la valeur parce qu'elles provoquent et entravent à la fois notre désir. Et ainsi, si c'est au terme d'un processus psychologique, entièrement enfermé dans la conscience d'un sujet, que la valeur prend naissance, elle n'en possède pas moins, sitôt constituée, une signification objective, de tous points semblable à celle de l'objet représenté, qui a d'ailleurs pris naissance au terme d'un processus analogue.

Ce n'est là, toutefois, qu'un aspect, et le plus superficiel, de l'objectivité de la valeur. De même que, dans le domaine théorique, les contenus possèdent une « dignité idéelle » et une validité toutes spéciales, indépendamment du fait d'être réalisés dans le monde objectif, et de celui de vivre en nous sous forme de représentations subjectives, — validité qui se rattache à la disposition immanente de leurs éléments, — de même, dans le domaine pratique, les valeurs possèdent une dignité idéelle et une validité du même genre, indépendamment du fait qu'elles aient un support dans le monde réel et de celui qu'elles pénètrent dans notre conscience. Ainsi des concepts comme celui de triangle, d'organisme, de causalité, ou de

gravitation, possèdent par eux-mêmes un sens logique et une portée objective : et il en va de même pour des valeurs comme celle que nous attribuons aux belles convictions morales; il importe peu que ces dispositions intérieures se réalisent, ou non, par des actes extérieurs, ou que celui qui les possède réfléchisse, ou non, sur elles avec le sentiment de leur valeur; elles tiennent d'elles-mêmes et d'elles seules leur sens idéel et leur portée objective. « C'est même, écrit Simmel, dans un passage que nous croyons devoir citer tout entier en raison de son importance, c'est même précisément cette indifférence vis-à-vis du fait d'être appréciées et de pénétrer la conscience, qui constitue la coloration distinctive de ces valeurs : nous considérons l'énergie intellectuelle, et nous voyons comment, par elle, se font jour en notre conscience les forces et les combinaisons les plus occultes de la nature; nous envisageons cette puissance, ce rythme des sentiments, qui, renfermés dans les limites étroites de l'âme de l'individu, ont cependant une valeur infiniment supérieure à tout ce que nous présente le monde qui nous entoure, — valeur qui ne diminuerait même pas, si les pessimistes avaient raison en nous parlant de l'excédent de la souffrance —; nous voyons qu'au delà de la vie humaine le cours de la nature ne sort pas des limites qui lui sont tracées par des normes à jamais certaines; nous observons que la multiplicité des formes de la nature n'empêche pas une unité profonde du tout, que son mécanisme ne se soustrait pas à l'interprétation par les idées et ne se refuse pas non plus à produire la beauté et la grâce : devant tout cela nous nous représentons un monde plein de valeurs, et peu importe si ces valeurs sont saisies ou non par la conscience. Et ceci s'applique jusqu'à la quantité de valeur que nous attribuons à un objet d'échange, même si personne n'est prêt à en donner le prix équivalent, oui, même s'il ne se présente ni demandeur ni acheteur. Dans ce sens-là aussi la capacité fondamentale de l'esprit se fait valoir : il se représente des contenus tout en les détachant de lui et en les considérant comme s'ils étaient indépendants du fait d'être représentés. Il est certain que chaque valeur que nous sentons être telle est, par là même, un sentiment; seulement ce que nous *voulons dire* est un contenu significatif en

lui-même et par lui-même; bien que réalisé psychologiquement par le sentiment, il ne lui est pas identique, et il ne s'épuise pas avec lui. Évidemment, cette catégorie se place en dehors du point de controverse sur l'objectivité ou la subjectivité de la valeur, parce qu'elle décline sa corrélation avec le sujet, sans laquelle un « objet » n'est pas possible; il est plutôt un troisième élément, quelque chose d'idéel, qui, bien qu'il fasse partie de ces deux ordres de faits, n'en est pas absorbé. Comme le domaine auquel elle s'applique est celui des actions humaines, il lui est donné une forme particulière, par laquelle elle entre en relation avec le sujet, forme qui fait défaut au contenu de nos représentations théoriques, vu que ce contenu reste toujours à une certaine distance du sujet, puisqu'il n'est valable que d'une façon abstraite. *On peut désigner cette forme comme étant une prétention ou un postulat. La valeur qui est attachée à une chose, une personne, un rapport, un événement quelconques exige qu'on la reconnaisse. Cette exigence ne se rencontre naturellement comme événement qu'en nous, le sujet; seulement, lorsque nous lui faisons droit, nous éprouvons que nous ne satisfaisons pas par là tout simplement à une exigence que nous nous posons à nous-même, et que nous n'obéissons pas davantage à une détermination de l'objet.* Quelque chose de matériel ayant revêtu le caractère d'un symbole propre à évoquer en nous des sentiments religieux, l'exigence morale impliquée dans une situation particulière de notre vie, et qui nous pousse à développer ou à contrecarrer cette situation, le sentiment impératif qui nous pousse à ne pas rester indifférents devant de grands événements, mais à leur opposer ce qu'il y a de plus intime en nous, le droit qu'ont les choses de nous demander de ne pas nous borner à constater exclusivement leur existence, mais de les ranger, de façon à pouvoir les apprécier, dans un ordre esthétique : tout cela, ce sont des exigences que nous ressentons, que nous réalisons en nous-mêmes, sans que, en tant qu'objets, elles puissent nous offrir un pendant ou un point d'attache de nature à nous les faire envisager comme fondées dans leur nature même, mais qui, en tant qu'*exigences*, ne peuvent pas être rangées comme faisant partie du moi, pas plus qu'elles ne peuvent faire partie des

objets. *Une exigence de ce genre peut paraître subjective si on la considère du point de vue de l'objectivité naturelle : en réalité c'est une troisième catégorie, que l'on ne peut pas composer par la combinaison des deux autres; elle est en quelque sorte placée entre nous et les choses...* Cette fonction est une demande impérative qui, comme telle, n'existe pas en dehors de nous, mais qui, d'après son contenu, provient cependant d'un domaine idéel; elle ne réside pas en nous; elle n'est pas attachée aux objets de l'évaluation comme une qualité; mais ce qui la constitue, c'est bien plutôt l'*importance significative* qui leur est attribuée selon la place qu'ils occupent, dans l'ordre de cet empire idéel, pour nous en tant que sujet. *Cette valeur que nous concevons comme indépendante du fait d'être appréciée par nous, ou non, est une catégorie métaphysique : comme telle, elle est située au delà du dualisme du sujet et de l'objet, tout autant que la jouissance immédiate était située en deçà de ce dualisme. La jouissance immédiate représente l'unité du fait concret auquel ces catégories, qui, elles, créent des différences, ne sont pas encore appliquées; la valeur indépendante, en soi, est l'unité abstraite ou idéelle dont la signification, se suffisant en quelque sorte à elle-même, a pour effet de faire disparaître ce dualisme*[1]. » Et ainsi se trouve définie, au delà de cette première objectivité, qui s'attache à la valeur par l'effet de son opposition empirique au sujet, une seconde objectivité toute différente, une objectivité idéelle de la valeur, qui fait pendant à l'objectivité logique des concepts, et qui réside tout entière dans le caractère qu'elle possède de dépasser infiniment, par son sens, la sphère du sujet, dans l'exigence d'être reconnue, dans l'impératif dont elle est accentuée. En elle se laisse saisir, dans sa nudité, la pure exigence spirituelle, la pensée sans objet et sans sujet, la substance métaphysique une, antérieure à sa traduction en la langue du subjectif et en celle de l'objectif, ou, si l'on veut encore, la première et suprême catégorie.

Mais il est bien évident que cette seconde objectivité de la valeur, qui l'élève dans les régions métaphysiques, n'est point celle qui

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 14 et suiv., et *Mélanges*, p. 56 et suiv.

s'applique aux valeurs que présente la vie journalière, et en particulier aux valeurs économiques. Il ne saurait s'agir, pour ces dernières, que du premier genre d'objectivité, de celui qui naît de la séparation, à une distance plus ou moins grande, l'un de l'autre, de l'objet et du sujet. C'est de l'accroissement ou de la diminution de cette distance que résultent les différences dans l'accentuation de la valeur, qui font que nous la désignons comme subjective ou objective. Ce que nous appelons valeur subjective, c'est l'instinct ou le besoin encore indéterminé et indifférencié, poursuivant non un objet, mais sa seule satisfaction, et avec n'importe quel objet. A ce stade, la conscience n'est pas encore orientée vers l'objet : elle ne s'oriente vers lui que lorsqu'une voie seulement paraît ouverte pour atteindre la satisfaction du besoin, ce qui a pour effet de faire ressortir l'objet du désir par opposition à tous les autres, et de différencier les besoins, jusqu'à ce qu'ils apparaissent comme déterminés par les objets. A partir de ce moment, le sentir pratique cesse d'être dirigé par son *terminus a quo*, pour être dirigé par son *terminus ad quem*. Cette évolution est corrélative à l'affaiblissement du besoin, qui fait que la représentation de l'objet s'objective et s'oppose davantage au moi; à l'épanchement de ce besoin par le langage, qui l'apaise, et qui projette en même temps son objet hors de nous; enfin à l'intervention d'obstacles plus ou moins difficiles à surmonter, entre la conscience que nous en avons et sa satisfaction. Ainsi se produit le recul qui est nécessaire dans la vie pratique comme dans la connaissance, pour que l'image devienne distincte; ainsi, par l'atténuation de la violence du besoin primitif, se trouve facilitée la prise de conscience du moi, comme d'une zone neutre susceptible de recevoir divers contenus et indépendante d'eux, conscience du moi à laquelle la représentation de l'objet et la valeur sont corrélatives. La valeur dépend donc du désir, mais ne prend naissance, comme telle, qu'à partir du moment où il cesse d'être une impulsion intégrale.

Toutefois, la distance qui s'établit ainsi entre le moi et la valeur ne saurait jamais atteindre une quantité infinie : elle est toujours relative. A une distance infinie du moi, la valeur s'évanouirait. Aussi,

si la rareté est un des éléments constitutifs de la valeur, c'est à la condition de n'être pas absolue. La rareté ne constitue la valeur que lorsqu'elle est éprouvée comme corrélative à une abondance au moins relative. En réalité la valeur est située dans un certain milieu entre la rareté et la non-rareté. L'abondance fait franchir aux choses le seuil de la valeur; la rareté plus ou moins grande crée ensuite, entre elles, des différences de valeur.

Cette définition de la valeur ne s'applique pas seulement aux valeurs économiques, mais aussi aux valeurs esthétiques, morales, pratiques. La valeur esthétique a pris naissance lorsque le sentiment de plaisir attaché aux représentations utiles à l'espèce s'est, en se détachant de ces représentations, érigé en une forme indépendante de tout contenu déterminé, c'est-à-dire au terme d'un processus d'objectivation caractérisé par l'établissement d'une distance de plus en plus grande, entre l'origine subjective immédiate de l'évaluation de l'objet et le sentiment actuel qu'il provoque en nous. L'*Einleitung* a montré qu'il n'en était pas autrement des valeurs morales. Quant aux valeurs pratiques, comme celle d'un objet aimé, elles ne prennent naissance, non plus, qu'en fonction d'un éloignement qui n'est lui-même rendu possible que par un rapprochement simultané. Aussi est-ce fort justement que Platon a défini l'amour un milieu entre la possession et la non-possession. « L'éloignement et le rapprochement sont dans le domaine pratique des idées équivalentes : chacune d'elles présuppose l'autre; et, à elles deux, elles constituent les deux côtés de notre relation avec les choses; relation que nous appelons notre désir si nous l'envisageons du point de vue subjectif, et que nous appelons valeur si nous l'envisageons du point de vue objectif. Nous devons éloigner de nous l'objet dont nous jouissons afin de pouvoir le désirer de nouveau; mais si l'objet est loin de nous, le désir représente la première étape de notre rapprochement, le commencement d'une relation idéelle qui nous unirait à lui[1]. » L'éloignement s'accroît au cours de l'histoire par le développement même de la civilisation, qui élargit la sphère

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 24, et *Mélanges*, p. 73.

de nos intérêts; mais un rapprochement s'opère simultanément. Proximité et distance ne sortent de l'état d'indifférenciation que pour rentrer en réciprocité d'action. L'homme moderne doit faire de plus grands efforts que l'homme primitif; mais il est aussi en état d'attirer plus de choses à lui.

Ainsi la question de la subjectivité ou de l'objectivité de la valeur est une question mal posée. La conception subjectiviste est surtout erronée : prétendre que la valeur est subjective, c'est confondre subjectivité et individualité. En réalité, dès l'instant où l'objet est évalué, il est posé à une distance objective de nous, du moins au point de vue pratique, sinon au point de vue de la représentation : deux sphères que la conception subjectiviste a tort de confondre, car l'être que nous aimons n'est pas le même que celui que nous nous représentons, et sous chacune des deux catégories, être et valeur, l'opposition du sujet et de l'objet a d'autres causes et d'autres effets. Dans le domaine économique, l'objectivation pratique de la valeur est d'ailleurs assurée d'une façon toute particulière, du fait que le contenu du sacrifice ou du renoncement, qui s'interpose entre l'homme et l'objet de son désir, y devient l'objet du désir d'un autre, et qu'une valeur doit être abandonnée pour qu'une autre soit acquise. Par là, les valeurs économiques se déterminent les unes les autres et entrent en réciprocité d'action objective : ce qui achève de constituer leur objectivité. Le moi se retire de la valeur pour l'abandonner au va-et-vient de l'échange, de même que la puissance divine s'est retirée de l'univers après l'avoir créé. Mais aussi, de même que Dieu, en abandonnant l'univers à l'empire du déterminisme, a choisi le moyen le plus efficace en vue d'atteindre les fins qu'il y poursuit, de même le but de l'échange reste toujours subjectif, à savoir la jouissance. En sorte que l'objectivité pratique de la valeur reste toujours corrélative à une certaine subjectivité pratique.

L'application de la théorie de la valeur en général à l'étude des valeurs économiques conduit Simmel à analyser d'une façon plus précise les conditions de l'échange économique, dans lequel elles s'objectivent en entrant en réciprocité d'action. L'économie politique

si la rareté est un des éléments constitutifs de la valeur, c'est à la condition de n'être pas absolue. La rareté ne constitue la valeur que lorsqu'elle est éprouvée comme corrélative à une abondance au moins relative. En réalité la valeur est située dans un certain milieu entre la rareté et la non-rareté. L'abondance fait franchir aux choses le seuil de la valeur; la rareté plus ou moins grande crée ensuite, entre elles, des différences de valeur.

Cette définition de la valeur ne s'applique pas seulement aux valeurs économiques, mais aussi aux valeurs esthétiques, morales, pratiques. La valeur esthétique a pris naissance lorsque le sentiment de plaisir attaché aux représentations utiles à l'espèce s'est, en se détachant de ces représentations, érigé en une forme indépendante de tout contenu déterminé, c'est-à-dire au terme d'un processus d'objectivation caractérisé par l'établissement d'une distance de plus en plus grande, entre l'origine subjective immédiate de l'évaluation de l'objet et le sentiment actuel qu'il provoque en nous. L'*Einleitung* a montré qu'il n'en était pas autrement des valeurs morales. Quant aux valeurs pratiques, comme celle d'un objet aimé, elles ne prennent naissance, non plus, qu'en fonction d'un éloignement qui n'est lui-même rendu possible que par un rapprochement simultané. Aussi est-ce fort justement que Platon a défini l'amour un milieu entre la possession et la non-possession. « L'éloignement et le rapprochement sont dans le domaine pratique des idées équivalentes : chacune d'elles présuppose l'autre; et, à elles deux, elles constituent les deux côtés de notre relation avec les choses; relation que nous appelons notre désir si nous l'envisageons du point de vue subjectif, et que nous appelons valeur si nous l'envisageons du point de vue objectif. Nous devons éloigner de nous l'objet dont nous jouissons afin de pouvoir le désirer de nouveau; mais si l'objet est loin de nous, le désir représente la première étape de notre rapprochement, le commencement d'une relation idéelle qui nous unirait à lui[1]. » L'éloignement s'accroît au cours de l'histoire par le développement même de la civilisation, qui élargit la sphère

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 24, et *Mélanges*, p. 73.

de nos intérêts; mais un rapprochement s'opère simultanément. Proximité et distance ne sortent de l'état d'indifférenciation que pour rentrer en réciprocité d'action. L'homme moderne doit faire de plus grands efforts que l'homme primitif; mais il est aussi en état d'attirer plus de choses à lui.

Ainsi la question de la subjectivité ou de l'objectivité de la valeur est une question mal posée. La conception subjectiviste est surtout erronée : prétendre que la valeur est subjective, c'est confondre subjectivité et individualité. En réalité, dès l'instant où l'objet est évalué, il est posé à une distance objective de nous, du moins au point de vue pratique, sinon au point de vue de la représentation : deux sphères que la conception subjectiviste a tort de confondre, car l'être que nous aimons n'est pas le même que celui que nous nous représentons, et sous chacune des deux catégories, être et valeur, l'opposition du sujet et de l'objet a d'autres causes et d'autres effets. Dans le domaine économique, l'objectivation pratique de la valeur est d'ailleurs assurée d'une façon toute particulière, du fait que le contenu du sacrifice ou du renoncement, qui s'interpose entre l'homme et l'objet de son désir, y devient l'objet du désir d'un autre, et qu'une valeur doit être abandonnée pour qu'une autre soit acquise. Par là, les valeurs économiques se déterminent les unes les autres et entrent en réciprocité d'action objective : ce qui achève de constituer leur objectivité. Le moi se retire de la valeur pour l'abandonner au va-et-vient de l'échange, de même que la puissance divine s'est retirée de l'univers après l'avoir créé. Mais aussi, de même que Dieu, en abandonnant l'univers à l'empire du déterminisme, a choisi le moyen le plus efficace en vue d'atteindre les fins qu'il y poursuit, de même le but de l'échange reste toujours subjectif, à savoir la jouissance. En sorte que l'objectivité pratique de la valeur reste toujours corrélative à une certaine subjectivité pratique.

L'application de la théorie de la valeur en général à l'étude des valeurs économiques conduit Simmel à analyser d'une façon plus précise les conditions de l'échange économique, dans lequel elles s'objectivent en entrant en réciprocité d'action. L'économie politique

courante définit la valeur d'argent par ces deux caractères, utilité et rareté. L'utilité serait ce qui ferait franchir aux objets le seuil de la valeur, la rareté ce en fonction de quoi se déterminerait la quantité de leur valeur. Il ressort immédiatement de l'analyse précédente qu'il y a lieu de corriger cette définition, surtout pour ce qui concerne l'utilité comme base de l'évaluation. Ce qui constitue la valeur ce n'est pas l'utilité, mais la désirabilité. Il y a des objets utiles qui, n'étant pas désirés, ne sont pas non plus évalués; et inversement il y a des objets désirés, et par suite évalués, qui ne présentent aucune utilité. Mais il est clair aussi que la désirabilité, qui fait franchir aux objets le seuil de la valeur, n'est jamais que relative : les objets ne sont point désirés à tout prix, mais seulement pour un prix. « La valeur économique n'est jamais une valeur absolue, mais toujours, dans son essence et dans son concept, une quantité déterminée de valeur; cette quantité ne naît que de la mesure de deux intensités de désir par rapport l'une à l'autre; la forme dans laquelle cette mesure se produit dans le monde économique est celle de l'échange du sacrifice et du gain; par là enfin l'objet économique ne possède pas, de par sa désirabilité, une valeur absolue, ainsi qu'il apparaît à une analyse superficielle, mais c'est seulement comme fondement ou comme matière d'un échange, réel ou imaginé, que cette désirabilité entraîne l'attribution d'une valeur à l'objet[1]. » La valeur économique est donc fonction, non seulement de la désirabilité, mais de l'échange : elle s'identifie, dans son concept, avec le prix. Et ce qui commande l'échange, ce n'est pas l'égalité objective des valeurs de deux objets, mais leur inégalité subjective, inverse chez les deux sujets, dont chacun donne une valeur moindre, pour lui, en échange d'une valeur plus grande, pour lui.

Que l'échange économique n'est point conditionné par la représentation préexistante d'une égalité objective de valeur entre les objets, c'est ce qui ressort encore de l'observation de ses formes originelles, chez l'enfant et chez l'homme primitif. Ni l'un ni l'autre ne considèrent, lorsqu'ils échangent, la valeur objective des objets : ils

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 49.

veulent ceci à un moment donné; ils donnent cela, quittes à le regretter par la suite. Leurs échanges ne sont conditionnés que par leurs désirs subjectifs, sans qu'intervienne la représentation d'une commune mesure objective entre les objets. La représentation de cette commune mesure objective ne se fait jour qu'à partir du moment où l'estimation sociale des valeurs s'oppose à leur estimation individuelle : la première apparaît alors comme objective, tandis que la seconde apparaît comme subjective. Ici, comme dans le domaine moral, l'objectif naît du social. Et, dès cet instant, l'échange, en même temps qu'il se régularise, devient plus fréquent. L'homme primitif échange peu et travaille peu, parce que, n'ayant pas de règle objective d'évaluation, il redoute d'être trompé par les hommes ou par la nature, et de leur donner davantage qu'il n'en recevra. Il faut qu'un prix objectif soit fixé par l'accord général des individus, pour que cette défiance instinctive, perdant toute raison d'être, s'évanouisse. Ce qui prouve bien la réalité de cette évolution du subjectif à l'objectif, c'est la persistance, dans nos sociétés modernes, de nombreuses formes d'échange intermédiaires entre la pure subjectivité et la pure objectivité de l'évaluation des objets d'échange. C'est ainsi que, chez beaucoup de peuples, persiste l'idée qu'on ne doit accepter un présent qu'à la condition d'y répondre par un autre; c'est ainsi encore qu'en bien des contrées, au moment de la moisson et de la vendange, les voisins travaillent gratuitement, et réciproquement, les uns chez les autres; c'est ainsi enfin qu'aujourd'hui encore, en Italie et dans diverses régions du Midi, il n'y a pas de prix fixes. Dans tous ces cas, l'appréciation de l'équivalence des objets d'échange reste subjective, quoiqu'il y ait déjà, comme fondement de l'évaluation, échange objectif et réciprocité d'action. Seule l'initiative sociale, en taxant légalement le prix des denrées, a permis l'évaluation objective, qui a fini, lorsqu'elle s'est produite, par s'imposer aux individus, comme un contenu pour leur vie. Il en est donc de l'objectivité de la valeur comme de tous les objectifs : son origine est sociale, c'est-à-dire inter-individuelle. Et de là vient que la valeur, tout en conquérant l'objectivité, reste néanmoins une réalité concrète : c'est, en effet, le privilège de la

société d'être une formation (*Gebilde*) supra-individuelle, sans être pour cela une formation abstraite. « Par elle, le cours de la vie échappe à l'alternative de ne pouvoir s'écouler, ou qu'en de purs individus, ou qu'en des généralités abstraites : elle est le général, mais un général qui, pour être tel, n'en possède pas moins une vie concrète[1]. » En élevant au-dessus de la singularité la signification de la chose particulière, l'échange économique la porte, non dans la sphère de l'abstraction, mais dans celle de la réciprocité d'action vivante.

Il suit de là que la valeur de l'argent réside essentiellement dans le rôle qu'il remplit comme régulateur de l'échange : c'est une valeur fonctionnelle, non une valeur substantielle. On objecte, il est vrai, qu'une mesure doit nécessairement être de même nature que les objets qu'elle sert à mesurer : une mesure pour les longueurs doit être longue, et une mesure pour les poids pesante. Une mesure pour les valeurs devrait donc être par elle-même une valeur. Mais il n'y a là qu'une fausse apparence. Pour qu'il puisse s'établir une commune mesure entre deux objets, leur communauté de nature n'est nullement indispensable : il suffit qu'il existe une relation constante entre les quantités de la première et celles de la seconde, de telle façon que les proportions de la substance mesurante se réfléchissent dans les proportions de la substance mesurée. C'est sur une relation de ce genre que, à défaut de toute communauté de nature entre l'âme et le corps, se fonde la possibilité de procéder à des mesures psycho-physiques. Ce qui est identifié, en pareil cas, ce ne sont pas deux choses qualitativement différentes, mais deux proportions de ces deux choses. Par là tombe l'impossibilité logique devant laquelle échouerait, prétend-on, la conception de l'argent comme valeur purement fonctionnelle : et il devient possible, logiquement, que l'argent n'ait aucune valeur substantielle. Pour passer de cette possibilité logique à la réalité, il suffit d'admettre l'existence d'une corrélation entre la totalité de la provision de denrées et la totalité de la provision d'argent, corrélation que rendent suffisamment mani-

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 60.

feste, d'une part la hausse des prix lorsque la provision d'argent s'accroît, et d'autre part la baisse des prix lorsque s'accroît au contraire la provision de denrées. Chaque denrée particulière étant partie déterminée de la quantité totale des denrées existantes, si on désigne par a cette quantité, la denrée particulière se définira par le rapport $\frac{1}{m}a$. Le prix en sera une quantité d'argent particulière qui sera, avec la quantité totale de l'argent existant, dans le même rapport où la denrée particulière est avec la quantité totale des denrées : en sorte que, si on désigne par b la quantité totale de l'argent existant, la somme d'argent particulière, prix de $\frac{1}{m}a$, s'exprimera par le rapport $\frac{1}{m}b$. De là vient que l'unité naturelle (une vache, un buffle, un hoyau) soit d'abord choisie comme unité de monnaie : le rapport entre les unités est senti comme l'expression au moins symbolique du rapport entre les totalités. Puis, lorsque la relation denrée-argent s'établit, non plus seulement entre l'unité-denrée et l'unité-monnaie, mais entre des pluralités de denrées et de monnaies, elle devient exprimable par l'égalité suivante :

$$\frac{n}{A} = \frac{a}{B},$$

dans laquelle n désigne la pluralité de denrées considérée, A la somme totale des denrées existantes, a la somme partielle d'argent qui constitue le prix de n, et B la somme totale de l'argent existant.

Mais, dans cette égalité, A et B allant de soi, et pouvant être sous-entendus sans inconvénient pratique, se trouvent rejetés hors du champ de la conscience claire en raison de son étroitesse et de l'économie de l'intérêt, de sorte que les deux numérateurs, n et a, restent seuls conscients, et que, pratiquement, l'égalité prend la forme :

$$n = a.$$

En effet, si c'est le propre de la pensée théorique et de la spéculation métaphysique de s'intéresser à des ensembles ou à des totalités comme A ou B, ou encore, dans d'autres sphères, comme l'être ou le devenir, c'est au contraire le propre de la pensée pratique de s'in-

téresser exclusivement aux singularités. C'est ainsi que la famille, dans son ensemble, dénominateur commun des différences individuelles qui séparent tous ses membres, ou l'humanité, dans son ensemble, dénominateur commun de toutes les particularités humaines, deux facteurs gros de sens pour la pensée théorique, ne sont généralement pas pris en considération par la pensée pratique. Mais aussi, de ce que ces ensembles, dénominateurs communs de nos valeurs, constantes des jugements d'égalité que nous établissons entre elles, *a priori* de notre pensée pratique, ne font pas partie du champ de la conscience claire, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient aucune efficacité psychologique. Bien au contraire, ils sont la condition essentielle de toutes nos évaluations : comme la connaissance, la vie pratique est commandée par des *a priori*.

Il n'est donc pas logiquement nécessaire, pour que l'argent remplisse sa fonction de mesure des valeurs, qu'il soit lui-même une valeur. Mais ce n'est pas à dire que, en fait, et dans son développement historique, il n'ait jamais été une valeur. Pour n'être pas la condition théorique de son rôle actuel, l'existence d'une valeur substantielle de l'argent n'en a pas moins été, à l'origine, sa condition historique. Il a d'abord fallu qu'il fût immédiatement senti comme une valeur, pour qu'il pût devenir, par la suite, le symbole des valeurs. Le développement de l'argent comme instrument, en lui-même dépourvu de valeur, d'échange entre les valeurs, n'a été possible que parallèlement au développement intellectuel des individus et à l'organisation du groupe social. Personne n'a jamais été assez fou pour échanger une valeur contre un objet sans être sûr de pouvoir convertir cet objet en valeur : aussi l'échange primitif n'a-t-il pu être qu'un échange en nature. Dans cet échange en nature, c'est évidemment ce qui apparaissait comme le plus nécessaire et comme ayant le plus de valeur qui a tendu à s'ériger en monnaie : nécessité et valeur qui ne doivent pas s'entendre dans un sens physiologique, mais comme un accent que le sentiment de l'homme primitif attachait, sans justification, à ses contenus. C'est le besoin de briller, le goût de l'ornement et de la parure qui a conduit à considérer l'argent métal comme la chose la plus nécessaire, et, par conséquent,

comme la valeur-type. Mais il est clair que cette accentuation de l'argent comme valeur par soi n'a pu se maintenir que tant que les métaux précieux ont été peu abondants. D'ailleurs la parure a cessé assez rapidement d'être pour l'homme une nécessité vitale. Dès lors la valeur substantielle de l'argent est passée au second plan, tandis que sa valeur fonctionnelle se développait avec l'essor de la circulation monétaire, et se rapprochait de celle du papier, dont la valeur substantielle est presque nulle. Tout d'abord, dans les civilisations primitives, une relation sensible immédiate a dû servir de support à l'assimilation de la valeur de l'objet et de celle de la monnaie. Puis, grâce au développement des représentations économiques, cette relation sensible immédiate a cessé d'être nécessaire : au lieu que ces valeurs soient mesurées directement l'une par l'autre, elles ne l'ont plus été qu'indirectement, par leur rapport à une troisième, à savoir l'argent, dont la valeur est ainsi devenue purement symbolique. En effet, si l'évolution historique nous affranchit de plus en plus des symboles dans le domaine de la connaissance, elle nous les rend de plus en plus nécessaires dans le domaine de la pratique, ce qui a pour effet de donner à l'intelligence un rôle de plus en plus considérable dans la conduite de la vie.

Ce processus de désubstantialisation de la valeur d'argent, au terme duquel l'argent n'est plus qu'un moyen, un instrument pour la mesure des valeurs économiques — processus que Simmel analyse dans le détail — est corrélatif à un processus inverse, au terme duquel l'argent cesse d'être un moyen pour devenir une fin en soi. Considérée au point de vue de la pratique, la vie n'apparaît plus comme une série de causes et d'effets, où les antécédents déterminent les conséquents, mais comme une série de moyens et de fins, où les conséquents déterminent les antécédents. Dans cette série téléologique, le rôle de l'argent est tout d'abord de servir d'intermédiaire à l'échange : il commence par être un moyen en vue de nos fins, c'est-à-dire en vue de l'appropriation de valeurs plus grandes en échange de valeurs moindres. Cette appropriation, en effet, n'est possible que si l'objet *b*, que je serais disposé à donner en échange de l'objet *a* que je désire, a un attrait pour le possesseur de *a*, et s'il

y a entre *a* et *b* une commune mesure. Or l'argent, en s'introduisant dans la série téléologique à la place de *b*, a précisément pour effet de provoquer un attrait pour le possesseur de *a*, qui, en abandonnant *a* pour une somme d'argent, pourra ensuite échanger cette somme d'argent contre une certaine quantité de *c* qu'il désire. L'argent *b* devient ainsi la commune mesure entre *a* et *c*. D'une façon générale, il peut être échangé contre tout, et tout peut s'échanger contre lui. Cette possibilité d'échanger une somme d'argent contre une diversité infinie d'objets donne à cette somme d'argent une valeur supérieure à la marchandise dont elle constitue le prix. Car il est bien évident que la faculté de choisir contre quel objet on l'échangera a, elle-même, une valeur, qui vient s'ajouter à la valeur d'échange. Ce surcroît de valeur est naturellement d'autant plus considérable qu'on est libre de le réaliser à tel ou tel moment : aura donc le plus de valeur ce qui pourra être toujours réalisé, sans qu'on soit jamais contraint de le réaliser. Et c'est ainsi que l'argent, en pénétrant dans la série téléologique, finit par devenir une valeur en soi. Pour être libre de réaliser à tel ou tel moment, il faut disposer de plus d'argent que n'en exigent les besoins courants de la vie. De là naissent des sentiments comme l'ambition et l'avarice, qui tiennent l'argent pour une fin en soi et lui attribuent une valeur absolue.

Nous ne suivrons pas G. Simmel dans l'analyse de ces sentiments, ni dans l'étude, pourtant si originale et si riche, qu'il entreprend dans la seconde partie de la *Philosophie des Geldes*, des effets de l'argent sur la vie. L'ensemble de ces recherches constitue un chapitre de psycho-sociologie relativement indépendant de l'ensemble de son système : l'occasion se présentera d'ailleurs, à propos de sa sociologie et de sa conception générale de l'unité de la vie, d'en définir brièvement les méthodes et les directions essentielles.

Il importe davantage de dégager, dans ses traits généraux, la conception générale du relativisme à laquelle Simmel aboutit dès la *Philosophie des Geldes*, et qui trouvera dans les *Vorlesungen ueber Kant* sa formule définitive. Dans cet ensemble systématique, la relativité de la valeur va se trouver définie corrélativement à la relativité de la connaissance.

CHAPITRE IV

LA RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL

Si le premier mouvement de la pensée l'a poussée à rechercher, dans la substance ou dans l'absolu, un point d'appui contre ses propres oscillations, et une base fixe où se soustraire à l'écoulement de ses contenus, la connaissance scientifique a dû réagir contre cette tendance, pour concevoir les phénomènes comme des mouvements s'enchaînant les uns avec les autres dans une série indéfinie, et susceptibles seulement d'une détermination quantitative, c'est-à-dire relative. C'est en vain qu'on invoquera la nécessité, pour la science ainsi conçue, d'admettre l'existence d'un absolu comme corrélat conceptuel de la relativité des choses. La science se passe fort bien de ce corrélat. Tandis que le scepticisme, après en avoir démontré la nécessité, comme condition de toute vérité possible, en nie la réalité, le relativisme en proclame hautement l'inutilité. Du point de vue relativiste, qui est celui de la science moderne, les vérités ne sont telles que par rapport les unes avec les autres. Et il en va de même des normes pratiques, aucune d'elles ne portant en elle-même sa justification, mais toutes tenant leur valeur de leurs rapports avec d'autres normes. Ainsi, pour la démonstration des vérités, pas d'autres moyens que le diallèle à l'infini ou le cercle vicieux, dont la théorie relativiste de la connaissance, étayée par la psychologie et l'histoire, peut seule reconnaître la valeur pratique et l'efficacité logique, incomprises des purs logiciens. Car, à condition que la chaîne de la démonstration soit assez longue pour que le retour au point de départ soit inconscient, on ne saurait nier, ni que le cercle vicieux soit le procédé le plus ordinaire de la démonstration logique, toujours réduite à accepter comme démontrés des

principes indémontrables, ni que ce procédé de démonstration soit réellement apte à emporter la conviction. La connaissance est une corrélation de jugements s'appuyant mutuellement les uns sur les autres; et *la vérité est un concept de rapport* (*Verhaeltnissbegriff*). Qu'on n'objecte pas que, s'il en est ainsi, notre représentation du monde « restera en l'air[1] » (*in der Luft schwebt*) : le monde n'y reste-t-il pas lui-même?

Cette corrélation réciproque des éléments de la connaissance a pour support la corrélation des intérêts théorétiques et des intérêts pratiques de la vie. « Les représentations du réel sont fonctions d'organisations physico-psychiques, qui ne reflètent nullement le réel d'une façon mécanique. Aucune de ces organisations, dans aucune espèce vivante, ne décrit en son objectivité réelle le contenu extra-psychologique de l'univers[2]. » Nos représentations ne sont que des directions pour notre action pratique. Certaines d'entre elles, conduisant notre activité au succès, c'est-à-dire à la satisfaction de nos intérêts, nous apparaissent comme vraies, tandis que d'autres, la conduisant à des échecs et à des déceptions, sont dites fausses. Et cela est vrai de toutes les espèces. « Si une action, déterminée par une représentation, a des conséquences utiles pour son auteur, cela ne résulte pas du contenu de cette représentation, qui peut tout aussi bien être ou ne pas être objectif : cela résulte bien plutôt de la valeur pratique de cette représentation comme processus réel de l'organisme, dans sa réciprocité d'action avec les autres forces physico-psychologiques, et dans son rapport avec les exigences de la vie spéciales à cet organisme[3]. » La représentation n'est pas utile parce qu'elle est vraie : elle est vraie parce qu'elle est utile. Aussi y a-t-il des vérités différentes pour les différentes organisations biologiques. Ce qui est vrai pour l'insecte ne l'est pas pour l'aigle, et réciproquement. Ce sont les représentations utiles pour un type particulier d'organisation qui, se fixant par l'habitude, deviennent, pour ce type, le monde vrai de la représentation.

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 68.
2. Cf. *Ibid.*, p. 68.
3. *Ibid.*, p. 69.

Cette conception relativiste, pragmatiste et biologico-psychologique de la vérité s'applique immédiatement à la connaissance des objets. Connaître un objet, c'est sans doute saisir une unité dans le divers de l'intuition; mais cette unité n'est que la corrélation fonctionnelle d'impressions particulières, et elle n'a pas de réalité en dehors des éléments qui la constituent. De même, la société est faite de la corrélation des individus agissant et réagissant mutuellement les uns sur les autres, et la vérité d'une œuvre d'art exprime la corrélation de ses éléments, l'harmonie de son tout, réalisant, pour le spectateur, l'auditeur ou le lecteur, les promesses qu'a faites spontanément une de ses parties, indépendamment de toute correspondance à un objet réel.

Dans le relativisme ainsi défini, les principes constitutifs de l'être des choses deviennent des principes régulateurs de la connaissance, des points d'appui pour son développement. Au lieu de dire « les choses sont ainsi », le relativisme professe que c'est, pour notre connaissance, une nécessité pratique que de procéder comme si elles étaient ainsi. Les hypothèses relatives au fondement de l'être se transforment en principes heuristiques. Les certitudes dogmatiques se dissolvent dans les processus fluides et mouvants de la connaissance, qui en assurent l'unité réelle. Plus de principes qui s'opposent et se contredisent, mais des points de vue qui s'appellent et se complètent. D'une part, toutes les différences et toute la diversité des choses tendent à se réconcilier dans un concept unique, qui apaise notre besoin d'unité; mais, d'autre part, ce concept a besoin d'être fondé au moins par un autre, en sorte que le monisme conduit fatalement au dualisme, puis de là au pluralisme. Le développement de l'esprit humain est ainsi conditionné par une incessante oscillation de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, que l'on ne constate point seulement dans le domaine théorique, mais aussi dans la vie morale, où la tendance à l'individualisme et la tendance à l'unification sociale de la vie se renvoient mutuellement la balle, ainsi que l'a montré l'*Einleitung*.

Si on considère, non plus le processus général de la connaissance des objets, mais les processus spéciaux de la représentation, on

saisit encore le jeu d'un grand nombre de corrélations analogues. On ne connaît le présent que par rapport au passé, et réciproquement : chaque fait historique, pour être compris, doit être rattaché à un autre, celui-là à un troisième, et ainsi de suite à l'infini. Nous ne connaissons les sentiments des autres hommes que par analogie avec nous-mêmes ; et inversement ce n'est qu'à la lumière de notre connaissance d'autrui que nous nous connaissons nous-mêmes. Pareillement, si, pour l'idéalisme moderne, la conscience crée l'univers, il est également vrai de dire que l'origine de la conscience doit être cherchée dans le monde physique : deux assertions qui, prises dogmatiquement, seraient contradictoires, mais qui, prises dans un sens heuristique, se concilient en réciprocité d'action, rien ne s'opposant à ce qu'on essaie de dériver de conditions psychologiques un phénomène de l'univers, et ces mêmes conditions psychologiques de faits cosmiques, historiques et sociaux. De même encore, en économie politique, l'opposition apparente entre l'explication historique par les causes et l'explication sociologique par des lois générales, peut se résoudre en une corrélation réciproque analogue : car, d'une part, chaque phénomène est né des causes historiques, et, d'autre part, sa production est conforme à des lois ; en sorte que les deux méthodes, la méthode historique et la méthode sociologique, peuvent se concilier comme deux principes heuristiques corrélatifs. Il n'en va pas autrement de l'opposition la plus générale de toutes, celle de l'*a priori* et de l'expérience. Nous savons qu'il y a des *a priori*, mais nous ne savons pas avec la même certitude quels ils sont. Il en est qui, tenus pour *a priori* à certaines époques, ont été reconnus, à d'autres époques, pour des données de l'expérience et de l'histoire. D'où la double nécessité, d'une part, de rechercher les *a priori* et, d'autre part, de déterminer leur genèse. Car, si l'exigence aprioriste et l'exigence empirique s'opposent radicalement du point de vue dogmatique, elles se concilient parfaitement comme méthodes heuristiques corrélatives. Si chacune de ces deux méthodes est subjective en elle-même, toutes deux conquièrent l'objectivité par leur corrélation, ainsi que le font les valeurs ; et ce n'est pas le moindre mérite du relativisme que d'assurer par cette

corrélation des contraires leur objectivité, qui, hors de là, reste précaire.

La vérité consiste donc, en définitive, soit dans une construction indéfinie analogue au diallèle des sceptiques, soit dans une corrélation mutuelle, impliquant un cercle. Le relativisme a-t-il à choisir entre ces deux conceptions ? Simmel ne le croit pas. Car ces deux mouvements de la pensée, le diallèle et le cercle, sont eux-mêmes corrélatifs. Le premier s'applique aux processus de la conscience, le second à ses contenus. D'une part, les processus conscients s'écoulent dans une continuité indéfinie, et, d'autre part, les contenus de la conscience se meuvent en cercle, dans une corrélation réciproque et incessante. La corrélation des contenus et des processus de la conscience se ramène ainsi à la corrélation de deux mouvements de la pensée, la régression à l'infini et le cercle, c'est-à-dire, en définitive, à la corrélation, non de deux choses, mais de deux fonctions. Cette corrélation mouvante, que Simmel retrouvera dans les *Vorlesungen ueber Kant* constitue le terme dernier de son analyse ; elle est la corrélation fondamentale sur laquelle s'échafaude tout son relativisme.

Les avantages que ce relativisme présente sur le dogmatisme, le scepticisme et le criticisme se trouvent très heureusement définis par Simmel dans une page essentielle de la *Philosophie des Geldes*.

« Les grands principes de la théorie de la connaissance, écrit-il, rencontrent continuellement cette difficulté que, dans la mesure où ils sont déjà eux-mêmes des connaissances, ils doivent subordonner leur propre contenu au jugement qu'ils portent sur la connaissance en général, et que par là, ou bien ils tombent dans le vide, ou bien ils se suppriment eux-mêmes. Le dogmatisme a beau fonder la certitude de la connaissance sur un critérium, comme sur un rocher : mais sur quoi repose le rocher ? Le fait que la connaissance est susceptible de certitude doit d'abord être présupposé pour déduire de cette aptitude ce critérium. La thèse de la certitude de la connaissance présuppose la certitude de la connaissance. — De la même façon, le scepticisme a beau installer dans leur absolue irréfutabilité l'incertitude et les chances d'erreur de la connaissance, et affirmer

l'impossibilité d'une vérité, la contradiction interne du concept du vrai : à cette incertitude à laquelle conduit la réflexion de la pensée sur elle-même, il doit aussi soumettre l'affirmation sceptique elle-même. Ici se produit le cercle funeste : si toute connaissance est erronée, le scepticisme l'est donc nécessairement lui aussi. Et par là le scepticisme se détruit lui-même. — Le criticisme, enfin, a beau déduire toute objectivité, toute forme réelle des contenus de la connaissance, à partir des conditions de l'expérience : que l'expérience elle-même est quelque chose de valable, cela il ne peut le démontrer. La critique qu'il exerce sur tout le transcendant et le transcendental repose sur une présupposition à laquelle la même critique ne peut s'appliquer sans enlever au criticisme lui-même tout sol où s'appuyer. Ainsi les principes de la connaissance paraissent ici menacés d'un danger typique. Pendant que la connaissance se met elle-même à l'épreuve, elle devient en fait son propre juge, elle a besoin d'un point d'appui au delà d'elle-même, et elle s'expose à cette alternative, ou de soustraire sa propre critique à la nécessité d'une épreuve et à la régulation qu'elle établit sur tous les autres contenus de la connaissance (et par là de conserver sur son dos le défaut de la cuirasse), — ou de se subordonner elle-même à ces règles, de soumettre son processus aux résultats auxquels il a été conduit lui-même (et par là de rencontrer un cercle destructeur, comme le met en lumière la négation de lui-même à laquelle aboutit nécessairement le scepticisme). — Le principe relativiste de la connaissance est le seul qui ne réclame pour lui-même aucune exception à lui-même : il n'est pas détruit du fait qu'il ne vaut lui-même que relativement. Car il a beau, historiquement, en fait, et psychologiquement, ne valoir que corrélativement à d'autres principes absolutistes et substantialistes, et en les contre-balançant : cette relation est elle-même relative à son propre corrélatif. L'heuristique, qui n'est que la conséquence ou l'application du principe relativiste aux catégories de la connaissance, peut convenir sans contradiction qu'elle est elle-même un principe heuristique[1]. »

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 81-82.

Ainsi la *Philosophie des Geldes* contient déjà, nettement formulé, et systématiquement ordonné, le relativisme total, dont l'*Einleitung* ne constituait qu'un premier essai, en quelque sorte avant la lettre, dans le domaine de la vie morale. Et dès l'instant où la thèse de la relativité de la connaissance se trouve énoncée dans toute sa rigueur, la théorie de la valeur que nous avons analysée apparaît comme une application, parallèle à celle que contient la théorie de la connaissance, des principes généraux de ce relativisme. Car, d'une part, une valeur est toujours relative à une autre valeur; et, d'autre part, c'est par cette corrélation même que la valeur, comme la vérité, conquiert l'objectivité. Le rôle de l'argent est d'assurer cette réciprocité d'action, en servant, dans l'échange économique, de commune mesure entre les valeurs, de pont entre les objets. Cette objectivation de la valeur par l'argent n'est, comme on l'a vu, qu'une des formes de ce symbolisme général de la vie psychologique, qui attache, du seul fait de leur corrélation, un sens à tous les contenus de la vie.

*
* *

Ce relativisme se précise encore, dans les *Vorlesungen ueber Kant*, au contact de la doctrine kantienne.

Les *Vorlesungen ueber Kant* ne sont pas, en effet, une simple analyse de la pensée kantienne. Aux contenus de l'histoire de la philosophie, Simmel applique la même méthode qu'il a déjà appliquée aux contenus de la vie morale, de la vie économique, et de la connaissance en général. Isolant les théories kantiennes des circonstances historiques dans lesquelles elles ont été formulées, et les abstrayant de leurs relations avec la personnalité de Kant, il s'efforce d'en dégager la signification intemporelle pour la vie. « Les doctrines philosophiques, écrit-il, ont leur valeur intemporelle, non dans les vérités qu'elles expriment sur les choses, mais dans l'exactitude et la profondeur avec laquelle leurs assertions, si souvent erronées, expriment le rapport interne de l'âme à la réalité, c'est-à-dire expriment, non la réalité des objets, mais, sur le chemin qui

conduit à celle-ci, la réalité des sujets[1]. » Cette conception d'une sorte de masse intellectuelle, ou, comme dit encore Simmel, de « dot » de l'humanité, où les philosophes puisent les éléments de leurs doctrines, trouvera plus tard, dans les *Hauptprobleme der Philosophie*, son expression la plus achevée : elle apparaît, dès à présent, comme une des conséquences du relativisme, qui proclame l'immanence des idées à la vie et leur relativité à l'humanité, à son organisation biologique, à ses fonctions mentales, à ses besoins pratiques. De même que la *Philosophie des Geldes* s'efforçait de mettre les phénomènes économiques particuliers et superficiels en relation avec la substance intime de la vie, et, en montrant en eux le symbole et l'expression de cette dernière, de leur attacher la totalité de leur sens; de même que la théorie relativiste de la connaissance s'efforçait de mettre en lumière la signification profonde et la valeur que certaines idées ou théories particulières tiennent de leur rapport avec les exigences fondamentales, théoriques ou pratiques, de la vie : de même les *Vorlesungen ueber Kant* feront ressortir, sur un exemple typique, les conditions fondamentales de la pensée philosophique, dont l'originalité consiste « à sentir un des éléments de la pensée si fortement, et en liaison si immédiate avec les racines de la vie, qu'il puisse prétendre à être le fondement et la signification du tout ». Aussi les *Vorlesungen ueber Kant* sont-elles moins un ouvrage d'histoire de la philosophie qu'une introduction à la philosophie. L'étude de Simmel sur *Schopenhauer et Nietzsche* s'inspirera de la même tendance à mettre en lumière, indépendamment des circonstances historiques où elles se sont fait jour, et dans leur rapport avec la vie humaine et ses conditions subjectives, les idées fondamentales que ces philosophes ont puisées dans le fonds commun de la pensée humaine.

Tandis que Schopenhauer et Nietzsche ont senti avec une force particulière le facteur actif et volontaire de la vie, c'est le facteur intellectuel qui a surtout été senti par Kant. Simmel s'élève contre les interprétations volontaristes du kantisme, qui, s'appuyant sur

1. Cf. *Kant*, p. 2.

la théorie du primat de la raison pratique, en faussent à son avis le sens et en exagèrent la portée. Ce qui, selon lui, caractérise essentiellement la pensée kantienne, c'est l'intellectualisme, qui s'étend non seulement à la théorie de la connaissance, mais à la morale même, dont l'originalité consiste à faire du principe de non-contradiction le critère de la valeur des maximes pratiques. Dans la théorie même de la connaissance, l'intellectualisme de Kant s'affirme non seulement par ce fait qu'il isole la connaissance de ses conditions biologiques et psychologiques, et la détermine exclusivement par ses conditions théoriques, mais encore par l'attitude de juge impartial qu'il prend entre la tendance rationaliste et la tendance empiriste, liées toutes deux à l'intellectualisme.

La théorie kantienne de la connaissance repose tout entière sur l'idée qu'il existe des conditions subjectives *a priori* de la pensée, dont le rôle est de mettre en forme les données de l'intuition sensible.

Or, remarque Simmel, sous la forme que cette idée prend chez Kant, elle soulève plusieurs difficultés.

La première difficulté est relative au caractère conceptuel et conscient que revêtent les catégories kantiennes. En effet, « l'*a priori*, qui constitue en nous réellement l'expérience, est une force objective, une réalité efficace en nous, qui n'est exprimable qu'après coup en concepts et en formules conscientes. Personne ne soutiendra que la loi de causalité agisse en nous comme principe conscient, quand nous interprétons d'après elle nos perceptions... La formule dans laquelle la loi de causalité nous est connue n'est, comme toute loi de la nature, que l'interprétation réfléchie de cette réalité mentale qui est en nous, et qui exerce réellement la fonction de mettre l'expérience en forme. C'est donc cette dernière — la fonction — qui est réellement l'*a priori*, et non la loi de causalité conceptuelle et consciente, qui exprime seulement son image réfléchie à travers notre conscience, et sa perception sujette à erreur. Nous savons donc avec une certitude parfaite qu'il doit y avoir un *a priori* valable en général, s'il doit y avoir une connaissance; mais cet *a priori* n'est qu'une notion abstraite et qui reste toujours abstraite; il n'est à proprement

parler qu'un postulat : car, de quelle nature sont, pris isolément, les contenus de cet *a priori*, nous ne le pouvons en aucune manière savoir avec certitude[1]... » Ainsi, la nécessité, vivement sentie par Simmel dès l'*Einleitung*, d'assouplir le formalisme kantien, trouve ici son expression la plus nette. Il n'y a pas un nombre fixe et déterminé une fois pour toutes, de formes de la pensée, et ces formes de la pensée ne doivent pas être conçues comme des catégories inertes et immobiles, qui n'en sont que le reflet conceptuel, mais comme des fonctions mouvantes et indéterminables dans leur immédiateté. Replonger l'*a priori* dans le courant de la vie psychologique, le faire participer à sa fluidité et à son indétermination conceptuelle, réagir contre l'intellectualisme kantien, qui n'aperçoit la fonction informante de la pensée qu'à travers les concepts dans lesquels elle se traduit pour la réflexion : telles sont les tendances dont s'inspire cette première objection.

Il est vrai, remarque Simmel, que Kant échappe à cette objection parce qu'il croit posséder un critère pour la rectitude des formes de la connaissance, à savoir l'arrondissement systématique (*die systematische Abründung*) de son architectonique. Mais l'insuffisance de ce critérium est aujourd'hui manifeste. Le fait que Kant a pensé à y recourir n'en est pas moins significatif et d'une haute portée. En réalité, comme Simmel l'a déjà montré dans la *Philosophie des Geldes*, il y a deux tendances opposées et corrélatives qui exercent une action décisive sur la mise en forme de nos connaissances : ce sont la tendance systématique et la tendance progressive. La première conçoit la connaissance parfaite comme un cercle, c'est-à-dire comme un tout dont chaque partie renvoie à chaque partie, la seconde la conçoit comme une ligne se prolongeant à l'infini, sans jamais pouvoir être achevée. Or, remarque Simmel, « la conception kantienne de l'expérience mise en forme par des concepts *a priori* amène ces deux tendances à une synthèse imprévue. L'univers, qui se présente à nos expériences sensibles, n'est assurément pas un système : il ne peut être saisi d'ensemble (*unueberschbar*), et sa connaissance est un processus indéfini. Mais l'esprit, dont la structure interne peut être saisie d'ensemble (*uebersehbar*), est une unité fermée, systématique. L'univers obtient cohérence et constance du fait que les principes les plus généraux avec lesquels notre entendement informe ses impressions en expériences — c'est-à-dire les lois qu'il leur impose — constituent un système architectonique, intérieurement symétrique, le système de notre pensée. Mais la connaissance de l'univers, en elle-même, ressemble à une ligne se prolongeant à l'infini, parce qu'elle n'est pas seulement issue de l'intériorité, cohérente en soi, de l'esprit, mais est aussi le produit de la synthèse de cette dernière avec les impressions infiniment changeantes et variables de la réalité. Or, le produit d'un facteur constant et d'un facteur variable doit évidemment être lui-même variable. Par là est assurée à la nature et à l'expérience leur entière illimitation, et l'ensemble de la réalité s'affranchit de toute systématique limitative. Et pourtant le tout (*das Ganze*) est apporté par le système des fonctions du connaître... La tendance systématique, qui atteignait autrefois dans la réalité objective une satisfaction illusoire, s'est rabattue sur l'esprit, et abandonne la réalité objective à la tendance progressive[1]. » C'est dans cette première restriction apportée à l'application de la tendance systématique, et dans cette première extension de la sphère propre à la tendance progressive, que réside, sur ce point, la portée de la solution kantienne. Comme Simmel l'a déjà indiqué dans la *Philosophie des Geldes*, il y a lieu d'aller plus loin encore dans cette voie, et d'exclure l'esprit lui-même du champ d'application de la tendance systématique, pour l'entraîner, avec la nature, dans le courant d'une évolution indéfinie. Et, ainsi, la correction apportée au relativisme kantien ne consiste pas seulement à l'assouplir, mais encore à l'étendre et à le généraliser. Le tort de Kant n'est pas seulement d'avoir conçu l'*a priori* sous la forme de concepts rigides et immobiles, mais aussi d'avoir limité son rôle, dans l'information du donné sensible, à la seule connaissance de la nature. Ce rôle s'étend pareillement à la connaissance

1. Cf. *Kant*, p. 20-21.

1. Cf. *Kant*, p. 23.

de l'esprit. L'*a priori* n'intervient pas moins en psychologie, en histoire, en morale, dans le droit, l'esthétique et la religion, que dans les mathématiques et dans la physique.

La seconde difficulté que rencontre la théorie kantienne de la connaissance est celle-ci : étant donné que les catégories ne fonctionnent pas toujours, Kant considère que, lorsqu'elles ne fonctionnent pas, il n'y a pas de connaissance et d'expériences valables. — Mais, objecte Simmel, d'où savons-nous qu'une expérience est valable, sinon de ce que les *a priori* s'y appliquent? Il y a là un cercle vicieux, l'intervention des *a priori* servant, d'une part, de critérium de la valabilité de l'expérience, et la valabilité de l'expérience servant, d'autre part, de critérium de l'intervention des *a priori*. Le sens commun évite ce cercle en admettant l'existence de deux moyens de connaître, la raison et l'apparence sensible : car ces deux modes de connaissance se contrôlent mutuellement l'un par l'autre. Chez Kant au contraire, qui conçoit la connaissance comme constituée par la collaboration de l'entendement et de la sensibilité, cette collaboration supprime tout critérium de la vérité. Nous savons seulement que les normes *a priori* sont appliquées dans certains cas, et dans d'autres non. Mais que les premiers de ces cas aient une valeur particulière, une signification logique de vérités supérieure à leur signification psychologique, nous ne pouvons le décider qu'en postulant que, dans ces cas, les normes sont valables : en sorte que les *a priori* sont juges dans leur propre procès, et que le concept de vérité tourne dans un cercle.

Il est vrai encore que, pour éviter ce cercle, Kant fait une autre tentative. Ce serait l'unité des représentations qui garantirait la vérité; elles ne constitueraient des connaissances objectives que dans le cas où elles s'accorderaient, dans leur diversité, pour former un objet, une proposition, une image du monde douée d'unité. — Mais, objecte Simmel, comment distinguons-nous si les représentations possèdent de l'unité? Uniquement parce que nous constatons qu'elles sont régies par ces catégories informantes, pour lesquelles précisément nous cherchons une confirmation. L'origine de cette difficulté à trouver une légitimation des conditions *a priori* de la

connaissance réside dans l'erreur commise par Kant, lorsqu'il a pris pour fondement de toute recherche sur l'essence du connaître la connaissance mathématique et la connaissance expérimentale existantes. L'analyse du connaître a atteint son but, à ses yeux, lorsqu'elle a mis en lumière les conditions de la science constituée. Sans doute, il doit y avoir, pour chaque ordre de recherches scientifiques, un point extrême qui ne puisse être mis en question, et dont la solidité porte tout l'édifice. Mais, puisque c'est le rôle des sciences fondamentales de reculer toujours plus loin ce point, et de dissoudre toute certitude dogmatique provisoire par la découverte de principes toujours plus profonds, on ne saurait fonder les premiers principes du domaine de la connaissance à moins de dépasser ce domaine même, pour atteindre soit un domaine pratique, soit un domaine biologique, soit un domaine religieux. Chercher dans la connaissance même les fondements de la connaissance, c'est fatalement tourner dans un cercle. Ce cercle est l'inévitable conséquence du caractère exclusivement théorétique de la philosophie kantienne, que n'a point pénétrée la tendance dominante de la philosophie contemporaine à faire dépendre le savoir des autres forces qui régissent la vie. Le relativisme — c'est là la conclusion dernière de cette discussion — ne saurait se maintenir qu'en abandonnant le point de vue, trop étroit, de l'intellectualisme, pour celui, beaucoup plus large et plus compréhensif, de l'humanisme et du pragmatisme. Telle était déjà la conclusion à laquelle, dans l'*Einleitung*, Simmel s'était trouvé conduit par l'examen critique du formalisme moral de Kant. La profonde unité de sa doctrine s'affirme par le parallélisme de sa morale et de sa théorie de la connaissance.

La conception kantienne de l'expérience soulève encore une troisième difficulté, mais qui est plus aisée à résoudre. L'expérience n'est pas seulement, pour Kant, une succession d'impressions sensibles : il faut encore que les catégories de l'entendement donnent à la succession de ces impressions, qui ne constituent que la matière de la connaissance, la forme de l'unité dans un jugement. Il faut qu'à ces deux impressions successives : « Je vois la lumière du soleil, et je sens, ensuite, l'échauffement de la pierre », se substitue

ce jugement : « Le soleil échauffe la pierre ». — Mais, objecte Simmel, y a-t-il bien dans ce changement de forme de l'expérience une révolution aussi profonde que le prétend Kant? En réalité, ce qui vient s'ajouter de nouveau à l'impression sensible pour former le jugement objectif, consiste uniquement dans la garantie que cette impression se reproduira toujours, pour moi et pour les autres hommes, si les mêmes conditions se reproduisent. « Si radicalement, écrit Simmel, que Kant distingue la proposition « A est la cause de B » de la proposition « A précède B dans le temps », je ne vois pourtant pas comment cette causation objective peut se distinguer de l'assertion que, dans tous les cas qui se produiront, B suivra A dans le temps pour l'aperception sensible[1]. » En réalité l'objectivité et la nécessité des jugements d'expérience sont des concepts réciproques. Leur objectivité n'est que le nom de cette fixation et de cette consolidation des rapports qui s'établissent entre les impressions sensibles, fixation et consolidation par lesquelles se trouve garantie leur répétition dans toutes les circonstances semblables, et qui résulte du simple jeu de la synthèse mentale. Entre le jugement de perception et le jugement d'expérience il n'y a nullement, comme le croit Kant, une distance infranchissable, mais une zone ouverte à l'activité unifiante et informatrice du moi, qui fixe et consolide progressivement, à des degrés divers, sans qu'ils conquièrent jamais une apriorité absolue, mais aussi sans qu'ils soient jamais de purs donnés sans l'intervention d'*a priori*, les contenus de la conscience. Simmel trouve donc chez Kant le germe de sa conception relativiste, que nous avons déjà dégagée de l'*Einleitung*, et qui fait se mouvoir la connaissance, comme la pratique, entre deux limites idéales jamais atteintes en fait, l'expérience pure et le pur *a priori*, et qui, au lieu de représenter l'esprit, soit comme une pure réceptivité, soit comme une pure contemplation, en fait une activité synthétique et vivante, oscillant entre ces deux pôles corrélatifs.

C'est, selon Kant, parce que la conscience constitue un moi, c'est-à-dire une forme une et unifiante, que cette objectivation progressive des données sensibles est possible. L'unité de l'objet devient ainsi le pendant et le corrélat de celle du sujet. Les éléments infiniment divers de la réalité, sortes d'atomes distincts les uns des autres, trouvent leur organisation synthétique dans l'âme, où leurs rayons se coupent comme dans un foyer. Simmel insiste fortement sur la haute portée que présente pour la psychologie moderne cette conception. Ce qui constitue pour nous un objet est ce qui nous paraît exister par soi et dont les qualités et les lois sont indépendantes de notre subjectivité et de notre vouloir, ce qui, en somme, comme l'a mis en lumière la *Philosophie des Geldes* à propos des valeurs, se place en face de nous à une certaine distance, distance dont le sentiment nous est donné par ce fait que toutes les parties qu'il comprend se rapportent à un centre intérieur, qui les maintient unies. Aussi, pour prendre un exemple particulièrement significatif, c'est parce que l'œuvre d'art a acquis la forme et l'unité de l'âme même, qu'elle s'offre à nous comme une île sacrée et intangible, comme un objet extérieur à nous, et cependant intimement parent à ce qu'il y a en nous de plus profond. Il en est de même de tous les objets : l'objectivité qu'ils nous paraissent posséder par rapport à notre âme réside uniquement en cette unité que notre âme leur prête, et par laquelle ils réfléchissent sa forme. La haute portée de cette conception vient de ce que Kant, après avoir radicalement distingué, du point de vue théorique, le subjectif et l'objectif, les infléchit l'un vers l'autre, au point de vue de la pratique et du fonctionnement du connaître, dans une réciprocité d'action mouvante, et comme deux corrélatifs, fonctions l'un de l'autre. Sur cette *interprétation psychologiste du kantisme, qui renvoie au second plan l'analyse théorique des conditions de la connaissance, pour mettre au premier plan l'analyse de son fonctionnement*, s'édifie immédiatement le relativisme total, que Simmel a appliqué déjà à la vie morale, à la vie économique, et à la connaissance en général, et qu'il appliquera par la suite à la connaissance historique, à la vie sociale, à la vie esthétique et à la vie religieuse.

L'opposition absolue que la métaphysique dogmatique établit entre le sujet et l'objet se résolvant ainsi en une corrélation vivante,

1. Cf. *Kant*, p. 30.

l'objet véritable de la recherche philosophique ne saurait plus être ni la pure objectivité du réalisme, ni la pure subjectivité de l'idéalisme, mais la vie, mais l'activité intellectuelle, dans son fonctionnement dynamique et dans ses oscillations. Et par là, si le monde de la représentation perd quelque chose de l'objectivité que lui attribue le dogmatisme, le moi conquiert en retour une objectivité au moins relative. « Il est faux, écrit Simmel, de prétendre que Kant ait subjectivé le monde. Le contraire serait plus juste, à savoir que Kant a objectivé le moi, en le résolvant entièrement dans le monde, qui, en tant que connaissable, est son œuvre. Kant se soustrait à l'opposition d'une âme essentielle et d'une chose substantielle : cela, c'est de la métaphysique, qui a sa justification dans les besoins qui se trouvent en dehors de la connaissance. Pour celle-ci, unité ne signifie rien de plus qu'action réciproque des parties d'une existence, que relation dynamique par laquelle les éléments du monde deviennent des jugements, des causes et des effets, des systèmes pourvus de sens. *Ainsi le monde est un système de facteurs qui se supportent mutuellement, et le moi est l'activité qui amène les éléments sensibles dans ces réciprocités d'action, c'est-à-dire dans leur unité, mais qui n'a pas son origine en eux. Le moi est la vie même du monde dans sa constitution progressive, qui résulte de l'unification des éléments sensibles par un entendement constituant des objets et informant le chaos de la sensibilité*[1]. »

*
* *

Ainsi, en définitive, la théorie kantienne de la connaissance apparaît bien, ainsi que l'*Einleitung* le faisait déjà pressentir, comme un des éléments principaux sur lesquels s'est appuyée la réflexion de G. Simmel dans la conception de son relativisme.

Ce qui paraît décisif à Simmel dans l'analyse kantienne, c'est l'idée que la connaissance objective est le produit de l'activité synthétique et unifiante du moi, conçu non comme une réalité substantielle, mais comme une pure forme. Interprétant en termes psychologiques cette conception que Kant avait établie abstraitement et théoriquement, et abandonnant le point de vue de la détermination des conditions de la connaissance pour en considérer le fonctionnement progressif, Simmel replonge tout d'abord les catégories dans le cours de la vie. Il se trouve ainsi conduit, d'une part à assouplir le formalisme kantien, qui n'a vu les *a priori* qu'à travers les déformations que leur fait subir la réflexion abstraite, et qui par suite les a immobilisés et figés dans un système architectonique; et d'autre part à l'élargir, en faisant rentrer dans le champ d'application des formes de la pensée, non seulement la connaissance de la nature, mais encore celle de l'esprit et de son activité. Cet assouplissement et cet élargissement du formalisme kantien entraînent cette conséquence importante d'effacer les barrières et de rapprocher les distances qui le séparaient du pur empirisme. Les catégories étant conçues comme des fonctions, au moins partiellement indéterminées par elles-mêmes, leur détermination progressive devient en effet œuvre de la vie et fonction de ses contenus, et la corrélation entre l'*a priori* et le donné sensible devient une corrélation réciproque, l'*a priori* régissant l'information du donné sensible, et le donné sensible commandant la détermination de l'*a priori*. Mais, surtout, c'est en réagissant contre l'intellectualisme kantien que Simmel corrige et étend le relativisme dont le Kantisme a donné le premier la formule. La pensée théorique, en effet, ne constitue pas un tout indépendant : elle est corrélative à la pensée pratique; et, si l'on veut atteindre ses premiers principes, c'est dans la constitution biologique, dans les besoins pratiques, dans les tendances religieuses de l'humanité qu'il faut les rechercher. Psychologisme, génétisme ou évolutionnisme et pragmatisme : telles sont donc, en dernière analyse, les trois tendances dont s'inspire la pensée de G. Simmel dans son travail d'assouplissement et d'extension du relativisme kantien. C'est grâce à ces corrections apportées au kantisme que le relativisme a pu s'appliquer, à l'encontre de Kant, à la vie morale et à la théorie de la valeur. C'est grâce à elles également qu'il va pouvoir s'appliquer à la connaissance historique, à la vie sociale, esthétique, religieuse, et à la vie philosophique elle-même.

1. Cf. *Kant*, p. 49-50.

CHAPITRE V

LA RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

La théorie relativiste de la connaissance, telle qu'elle se dégage de la *Philosophie des Geldes* et des *Vorlesungen ueber Kant*, trouve son application immédiate dans l'analyse des conditions de la connaissance historique, que Simmel entreprend dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*. La nécessité d'élargir le formalisme kantien et de l'étendre, au delà de la connaissance de la nature physique, à celle de la nature morale elle-même, relative elle aussi à certains *a priori*, va s'y trouver confirmée à propos d'un cas privilégié.

L'objet des *Probleme der Geschichtsphilosophie* est en effet de montrer, à l'encontre du réalisme historique, que l'histoire n'est pas la traduction pure et simple de la réalité immédiatement vécue, mais que la connaissance historique est, comme la connaissance en général, commandée par des *a priori*. Le rôle de la pensée, dans l'information du donné historique, apparaît sans doute moins nettement que dans l'information du donné physique, parce que le donné historique est déjà de l'esprit, en sorte que le contraste entre la forme et la matière de la connaissance historique ne ressort pas en si pleine lumière que le contraste entre la forme et la matière de la connaissance physique. Mais si, comme Kant l'a fait pour la science de la nature, on se demande comment l'histoire est possible, force est de reconnaître que la réponse formulée par Kant pour la nature — à savoir que la connaissance physique est rendue possible par l'existence de formes *a priori* de la pensée — doit être étendue à l'histoire elle-même. Ainsi se trouveront écartés, du même coup, par l'extension du formalisme kantien, les deux périls qui menacent la liberté humaine et la souveraineté de l'esprit, le déterminisme phy-

sique, ou naturalisme, d'une part, et le déterminisme historique, ou historisme, d'autre part : deux périls dont Kant, en limitant sa critique à la connaissance de la nature physique, n'a écarté que le premier. Par là aussi, en même temps que se trouveront déterminées, du point de vue de la critique de la connaissance, les conditions qui rendent possible la science historique[1], se trouvera définie également, suivant une méthode semblable à celle que Simmel a appliquée déjà à la définition de la réalité morale, de la réalité physique et de la réalité économique, et d'un point de vue philosophique, — c'est-à-dire dans sa signification profonde pour la vie et dans les énergies mentales qui entrent en jeu pour lui donner sa forme, — la réalité historique.

Des trois parties que comprennent les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la première est consacrée aux conditions internes de la recherche historique, la seconde aux lois de l'histoire, la troisième à sa signification philosophique.

Quelles sont, d'abord, les conditions de la recherche historique? « Si la théorie de la connaissance en général, écrit Simmel, est commandée par ce fait que la connaissance est une représentation et que *son sujet* est une âme, la théorie de la connaissance historique est commandée en outre par ce fait que *son objet aussi* est la représentation, la volonté et la sensibilité de certaines personnalités, autrement dit que ses contenus objectifs sont des âmes. Tous les événements extérieurs, politiques et sociaux, économiques et religieux, juridiques et techniques, ne sauraient être intéressants ni intelligibles pour nous s'ils ne dérivaient pas des mouvements de l'âme et ne provoquaient pas des mouvements de l'âme. Si l'histoire ne doit pas être un jeu de marionnettes, elle est donc l'histoire d'événements psychologiques, et tous les événements extérieurs qu'elle décrit ne sont que les ponts entre les impulsions et actions volontaires d'une part, et d'autre part, les réflexes sentimentaux déclanchés par ces événements extérieurs. Cette remarque ne saurait être infirmée par les essais qui ont été tentés pour ramener l'événement historique,

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3ᵉ édit., préface, p. VIII.

dans ses déterminations particulières, à des conditions physiques. La nature du sol et du climat serait aussi indifférente pour le cours de l'histoire que le sol et le climat de Sirius, si elle n'influençait pas directement et indirectement la constitution psychologique des peuples. Aussi le caractère psychologique de la recherche historique semble-t-il lui imposer pour idéal d'être une psychologie appliquée, en ce sens qu'elle se rapporterait à la psychologie, s'il existait une psychologie déterminant des lois, comme l'astronomie à la mathématique[1]. »

Certes, l'histoire ayant affaire, au moins pour partie, à des personnes, il peut paraître utopique de vouloir comprendre l'individu historique comme le simple point de rencontre de lois psychologiques générales. Déjà, dans l'*Einleitung*, s'était posé le problème de savoir comment la généralité de la loi morale pouvait se concilier avec l'existence de facteurs individualisant les situations et les cas moraux : ce problème, Simmel l'avait résolu par la conception d'un atomisme éthique parallèle à l'atomisme physique. L'atomisme physique et l'atomisme éthique ont pour pendant, dans le domaine de l'histoire, *l'atomisme psychologique*. Il en va des lois psychologiques comme des lois physiques et de la loi morale : elles ne peuvent s'appliquer aux phénomènes qu'en s'appliquant à un substrat qui soit une réalité immédiate, non dérivable elle-même à partir de lois. « Ce reste irréductible, écrit Simmel, sous l'hypothèse duquel et jusqu'auquel, comme limite, les lois de la nature peuvent accomplir la réduction des phénomènes matériels immédiats, existe peut-être tout à fait de la même manière dans le domaine psychologique; seulement il n'est pas un et identique pour toutes les séries phénoménales, mais il y en a un particulier pour chacune d'elles. De même que la matière porte avec elle certaines déterminations premières, qui appartiennent au monde des corps comme à un ensemble individuel, et qui ne contredisent en aucune manière la généralité de ces lois, mais précisément rendent possibles leur efficacité, — ainsi *chaque âme* pourrait posséder une qualité originelle qui n'est pas

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3ᵉ édit., ch. I, p. 1.

davantage une modification, conforme à des lois, d'un donné primitif; et ce serait seulement sous l'hypothèse de cette qualité que les lois, valables également pour toute âme, entreraient en jeu pour déterminer les phénomènes de l'expérience psychologique[1]. » Cette matière, ou ce contenu, dont les lois psychologiques ont besoin pour ne pas osciller et rester en l'air, Simmel l'appelle leur *a priori réel* (*ihr reales Apriori*[2]); elle est infiniment diverse, et « produit des réalités d'une individualité incomparable et irréductible[3] ». Ç'a été le tort de Kant, de méconnaître cette réalité immédiate de l'individu comme tel, et de spéculer sur l'homme abstrait et général, sur l'homme de tous les pays et de tous les temps, qui n'est évidemment qu'un mythe[4]. Aussi conçoit-on que la réaction contre la morale kantienne, qui hypostasie la notion de l'homme abstrait, se soit faite au nom de l'histoire, qui repose, au contraire, sur la conception de la réalité humaine comme constituée par une multitude d'individualités irréductibles.

Toutefois, si la réalité psychologique est la matière de l'histoire, il est bien évident que le point de vue de l'historien sur cette réalité ne se confond pas avec celui du psychologue. Car, tandis que le psychologue porte surtout son attention sur les processus de la conscience, en faisant abstraction, autant que possible, de ses contenus, ce qui intéresse l'historien, « c'est moins le *développement* des contenus psychologiques, que le développement psychologique des *contenus*[5] ». Le point de vue de l'histoire est ainsi, dans une certaine mesure, « intermédiaire entre celui de l'analyse pure, de l'analyse logique des contenus de la conscience, et celui de la psychologie, c'est-à-dire de l'analyse dynamique des mouvements psychologiques des contenus[6] ». La différence entre la psychologie et l'histoire se ramène donc à une simple différence de point de vue. « Chacune de ces deux sciences pose l'unité de la réalité et du devenir psychologiques, unité que nous ne faisons que vivre dans son immédiateté, mais que nous ne pouvons saisir en pleine lumière. Nous divisons cette unité, pour la traiter intellectuellement, en processus et en contenu; et la division du travail scientifique crée, d'une part, la psychologie, pour construire le processus, et — en quelque sens qu'elles soient déterminables, — les lois qui le régisssent, d'autre part, les sciences de la logique et de la concevabilité objective, pour rechercher les contenus abstraction faite du processus par lequel ils se réalisent psychologiquement, d'autre part enfin l'histoire, dont, comme on le verra, les objets ne sont déterminés que par une importance et une signification réelles, de quelque nature qu'elles soient, et qui accompagnent, dans le développement par lequel le processus psychologique se réalise, les contenus qu'elle a choisis en raison de ce caractère essentiel (*Wesentlichkeit*[1]). »

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édit., p. 2 et suiv.
2. Cf. *Ibid.*, p. 3.
3. Cf. *Ibid.*, p. 4.
4. Cf. *Vorlesungen ueber Kant*, 16e leçon.
5. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 4.
6. Cf. *Ibid.*

Le point de vue propre à la recherche historique n'est pas seulement déterminé par l'*a priorité* de son contenu pur, c'est-à-dire par l'hypothèse d'un substrat réel des individualités. Un grand nombre d'autres *a priori* contribuent à le déterminer, *a priori* dont l'intervention vérifie la nécessité de cette extension et de cet assouplissement du formalisme kantien, qu'ont mise en lumière les ouvrages antérieurs de Simmel, et en particulier les *Vorlesungen ueber Kant*. Ces *a priori*, qui commandent la connaissance des contenus de la vie psychologique, sont plutôt, à vrai dire, des synthèses empiriques devenues inconscientes par suite de l'habitude, et qui fonctionnent comme *a priori*; ils sont moins des concepts abstraits que des fonctions réelles, jouant dans la représentation un rôle dynamique, du moins si on les saisit dans leur immédiateté; ils sont moins des formes transcendentes à la vie psychologique que des orientations de la spontanéité de l'esprit : mais ils n'en conditionnent pas moins la recherche historique, de la même manière que les *a priori* kantiens conditionnent la science physique[2]. Où l'on

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édit., p. 5.
2. Un texte très significatif des *Probleme der Geschichtsphilosophie* précise les rapports de ces *a priori* avec l' « *a priori* réel » qui vient d'être défini comme le substrat de l'individualité. « J'ai, écrit Simmel, opposé ici la forme, qui doit recevoir une matière pour devenir l'histoire scientifique, à la réalité vécue, qui

voit entrer en jeu ces *a priori* psychologiques, c'est, par exemple, dans l'hypothèse que l'âme d'autrui constitue une unité — unité que nous obtenons en *complétant* les données de notre observation d'autrui —, ou dans la déformation que les témoins font subir, dans les relations qu'ils en donnent, aux événements auxquels ils ont assisté — déformation qui résulte de ce qu'ils *complètent* ce qu'ils ont vu d'après le sens qu'ils lui ont prêté —, ou dans l'élaboration que nous faisons subir inconsciemment aux données fragmentaires de nos sens, — élaboration qui consiste à *compléter* ces données à la lumière de nos impressions antérieures. Nous complétons les événements complexes sur lesquels porte la recherche historique, et ce parachèvement (*Ergänzung*) est déterminé « par des postulats psychologiques, par les expériences sur la continuité et l'évolution de la vie mentale, sur la corrélation de ses énergies, sur le terme des processus téléologiques[1] ». Mais, tandis que, lorsqu'elle porte sur des événements simples, cette interprétation à la lumière des *a priori* psychologiques présente un caractère de certitude suffisante, elle tombe dans l'incertain et conduit à d'innombrables

serait précisément cette matière. Mais maintenant il serait possible de concevoir aussi cette réalité comme une forme, dans laquelle s'habille un contenu d'événements. Peut-être ce dernier ne peut-il jamais entrer dans une conscience par lui-même, mais est-il situé pour cette conscience à l'infini, de telle sorte que les formes par lesquelles et dans lesquelles nous le composons s'approchent seulement de lui à des distances diverses. Cette pure réalité serait comparable en quelque sorte au pur contenu de nos concepts, que nous pensons aussi comme quelque chose d'idéal, existant au delà de sa réalisation psychique comme au delà de sa réalisation extérieure, avec une valabilité logique, alors même que cette pensée l'introduit déjà dans la forme psychologique : et en effet l'âme humaine possède la faculté, inexplicable logiquement, de penser (*denken*) le contenu de ses représentations, c'est-à-dire ce qu'elle conçoit (*meint*) avec ces représentations, comme si elle ne le pensait pas (*dächte*), comme s'il était séparé de la forme de l'acte de représenter, dans lequel il se trouve cependant par là même. Le vécu réel (*Das wirksame Erleben*) est lui aussi une catégorie *a priori*, dans laquelle notre fonction de représentation embrasse un contenu, de la même manière qu'une autre fois il le reçoit en tant que connu ou moralement obligatoire. *Les catégories de la recherche historique seraient alors comme des catégories à la seconde puissance, puisqu'elles ne peuvent devenir efficaces qu'en s'appliquant à une matière, après que cette matière a passé par la catégorie du vécu — à peu près comme un seul et même contenu doit se présenter sous une forme sensible, pour pouvoir être, seulement sous cette forme, reçu dans les formes de l'entendement.* » Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 59.

1. Cf. *Ibid.*, p. 9.

erreurs quand elle porte sur des événements complexes. Ces erreurs en font bien ressortir le caractère problématique, auquel l'histoire échappe d'autant moins qu'elle les accepte le plus souvent « sans preuve et sans méthode[1] ». Les mêmes événements internes (amour, haine, etc...) peuvent avoir des conséquences externes tout à fait différentes. Si les Hébertistes, après avoir favorisé les desseins de Robespierre qui favorisait les leurs, se sont retournés contre lui le jour où il conquit la puissance suprême, ces faits historiques forment une série pleinement intelligible dès l'instant où on les interprète à la lumière de ces deux postulats psychologiques : en favorisant les desseins d'un parti on gagne sa faveur, et en dominant ce parti on s'attire sa haine et sa jalousie. Mais il est bien évident que ces deux postulats n'ont qu'une valeur relative et problématique. Il arrive aussi bien qu'un parti n'ait, dès l'abord, qu'ingratitude à l'égard des services qui lui sont rendus par un de ses membres; et il arrive également que, dans l'élévation de ce dernier, il ne voie qu'un accroissement de sa propre puissance, un moyen de conquérir une part de la domination suprême, et, au lieu d'en prendre ombrage, s'en montre satisfait. La raison par laquelle ces deux postulats s'appliquent à l'histoire des Hébertistes, tandis qu'ils ne s'appliqueraient pas à celle d'un autre parti, ne pourrait être découverte que dans l'individualité profonde des personnages historiques considérés. Quand une même constellation psychologique paraît produire, chez deux individus différents, des effets divergents, c'est qu'une différence dans les conditions de l'effet, différence qui a sa racine dans la divergence profonde des natures individuelles, s'est dérobée à notre regard. Avec des concepts généraux, comme ceux d'amour, de haine, d'intelligence, d'énergie, etc..., nous ne parvenons que très difficilement à comprendre et à exprimer ce qu'il y a d'individuel dans les facteurs de la vie psychologique, c'est-à-dire leur nuance, leurs proportions, leur jeu, leurs corrélations. « Cette imperfection signifie peut-être que nous ne pouvons pas exprimer ce qu'il y a de purement individuel dans le processus psychologique,

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édit., p. 10.

sous la forme de la connaissance scientifique, qui se sert de l'intermédiaire des concepts, et que la réalité psychologique n'est pas accessible à la pure connaissance en tant que telle. Nous ne pouvons peut-être exprimer la réalité psychologique en général, que dans la mesure où une humanité générale, ou au moins relativement générale, vit en elle... Le resserrement dans le concept général, qui est situé au delà de toutes les diversités individuelles, serait la seule expression possible de ce que la connaissance peut atteindre de leur être, au point de vue de leur contenu[1]. » En d'autres termes, les postulats ou les *a priori* qui commandent la connaissance scientifique des contenus de la conscience, seraient trop larges pour ces contenus.

Ce n'est pas à dire, cependant, que toute connaissance scientifique de ces contenus soit rendue par là, infirme et caduque, et qu'il faille se ranger à l'opinion sceptique, qui nie absolument la valeur de ces postulats et de ces interprétations psychologiques. Bien au contraire, ces postulats et ces interprétations, qui reposent sur la « vraisemblance psychologique », sont seules capables de rendre les événements historiques intelligibles, et par suite de les ordonner scientifiquement. « Même dans les cas les plus sûrs, ce n'est pas la « réalité simple » qui décide de l'intelligibilité de la conséquence, mais des propositions psychologiques introduites par l'historien, auxquelles la « réalité simple » sert de support, de manière à rendre la consécution possible et intelligible[2]. » Et ainsi, tout en mettant en lumière la valeur purement relative de la connaissance par concepts, Simmel, à la différence de M. Bergson, nie la possibilité d'une connaissance positive directe de la réalité immédiate, et conçoit la connaissance par concepts comme seule possible. Par là, quelles que soient par ailleurs les affinités du relativisme simmélien avec le bergsonisme, il s'en sépare radicalement au point précis où le bergsonisme se couronne par une métaphysique de l'intuition. Simmel se cantonne sur le terrain que Kant a délimité comme étant celui de la théorie de la connaissance, et la réalité immédiate n'est pas pour

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édit., p. 14, note.
2. Cf. *Ibid.*, p. 15.

lui quelque chose de connaissable par soi, mais seulement une condition ou un postulat de la connaissance, ou encore, par opposition à ses « *a priori* formels », son « *a priori* réel ». Et, si l'on recherche des raisons profondes de cette divergence des deux doctrines, qui apparaissent à tant d'égards comme parallèles, il semble bien qu'il faille les chercher dans ce fait que, du moins dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la réalité immédiate est conçue par Simmel comme essentiellement individuelle, tandis que l'objet de l'intuition bergsonienne paraît être, au contraire, au delà des formes individuelles à travers lesquelles elle se réalise, l'évolution générale de la conscience et de la vie. On comprend en effet que, suivant qu'elle est conçue comme constituée par une infinité d'individualités irréductibles, ou par l'évolution d'un principe spirituel toujours conforme, en ses multiples incarnations, au type qu'il affecte au regard de l'intuition de conscience, la réalité immédiate puisse apparaître, dans un cas, comme inaccessible à la pensée, et dans l'autre comme pensable intuitivement. Si l'*Einleitung* contient, comme on l'a vu, une conception au moins implicite de l'évolution de la vie, dans le domaine moral, conception dont les *Probleme der Geschichtsphilosophie* ne renferment point l'équivalent dans le domaine de l'histoire, il ne faudrait pas se hâter de conclure que la pensée de Simmel s'est engagée successivement, comme le fait s'est si souvent produit au cours de l'histoire de la philosophie, dans la direction individualiste et dans la direction panthéiste, sans réussir à concilier, dans une suprême corrélation, ces deux points de vue opposés. Le relativisme simmélien échappe à cette objection. L'individualité des contenus et l'évolution une et indéfinie de la forme de la vie sont en effet, pour Simmel, deux facteurs corrélatifs; et cette corrélation est commandée par la distinction fondamentale, qu'il emprunte au kantisme, des processus et des contenus de la conscience. La moralité, naissant de l'élaboration progressive d'une *forme* qui s'impose aux processus mentaux, pourra être considérée comme le produit d'une évolution générale de la vie dominant les individus, tandis que la réalité historique, constituée par les *contenus* mêmes de la conscience, apparaîtra nécessairement comme individuelle, sans

qu'il y ait entre ces deux conceptions, portant sur des objets distincts, une opposition inconciliable. C'est, au contraire parce qu'il se place dès l'abord au delà de la distinction de la forme et du contenu et parce que la réalité est essentiellement, pour lui, durée, devenir, progrès dynamique, tension, que M. Bergson peut la concevoir comme directement saisissable, dans son immédiateté et dans sa totalité, à l'intuition métaphysique.

Quoi qu'il en soit, une double conclusion se dégage de l'analyse simmélienne des postulats psychologiques de la recherche historique : c'est, d'une part, l'affirmation du rôle nécessaire de ces postulats et, d'autre part, la reconnaissance de leur caractère hypothétique.

Ce caractère hypothétique s'accentue encore lorsque les causes à partir desquelles se développe l'événement historique sont inconscientes, comme c'est le cas quand il est l'œuvre des masses. Un tel événement étant de tous points analogue à celui qui est supporté par une pensée et une volonté conscientes, nous inférons de cette analogie que les mêmes motifs mentaux l'ont déterminé, mais en agissant inconsciemment. Cette inférence constitue un nouveau postulat psychologique de l'explication historique. « La motivation inconsciente, remarque Simmel, n'est réellement pour nous que l'expression de ce fait que la motivation réellement efficace nous est inconnue; elle signifie seulement que la motivation consciente n'est pas à notre portée; et le fait que nous faisons de cette chose purement négative quelque chose de positif, que nous transformons quelque chose de non-conscient en quelque chose d'inconscient, qui serait une forme déterminée de la vie mentale, est un biais qui exprime seulement le besoin de remplir par un motif psychologique la place vide de la causalité dans l'action humaine[1]. »

C'est affaire d'interprétation personnelle que de déterminer quel doit être, dans l'explication historique, le rôle respectif de ces deux modes de motivation, la motivation consciente et la motivation inconsciente. Il y a en réalité, chez les peuples comme chez les individus, deux mouvements inverses et corrélatifs : l'un qui va du conscient à l'automatique, l'autre qui va de l'inconscient au conscient.

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édit., p. 16.

On recourra de préférence à la motivation consciente quand les causes des événements paraîtront ressortir à la volonté des individus, et en particulier à celle des grands hommes, qui sont en quelque sorte la conscience de leur temps, et à la motivation inconsciente quand ils paraîtront ressortir aux tendances obscures des masses. La préférence personnelle de l'historien pour l'un ou l'autre mode de motivation sera corrélative à son opinion sur le rôle respectif des individualités fortes et des masses dans la production des événements historiques. De même, la question de savoir si le jeu des forces sociales impersonnelles, institutions, mœurs, organisation économique, doit être intériorisé aux consciences individuelles, ou considéré comme s'accomplissant en dehors et au-dessus d'elles, ne peut être tranchée qu'en fonction des préconceptions propres de l'historien, qui accentuera davantage, selon l'orientation de son système du monde, l'action des forces sociales sur l'individu ou l'action de l'individu sur les forces sociales, deux facteurs corrélatifs de la production historique.

Ce n'est pas tout. Si l'on s'en tient à l'explication par les motifs conscients de l'individu, cette explication soulèvera encore une autre difficulté. Pour comprendre un acte particulier, il faut rattacher cet acte à l'ensemble de la personnalité dont il dépend, mais aussi, pour s'élever à une idée d'ensemble de cette personnalité, il faut partir de ses actes particuliers, et en abstraire leurs caractères communs. « Là se trouve, remarque Simmel, le cercle souvent dénoncé, qui consiste à construire une force causale avec des phénomènes donnés, pour expliquer ensuite ces phénomènes par cette force. Et pourtant ce cercle est ici inévitable. Les phénomènes psychologiques isolés ne peuvent, dans des cas innombrables, être compris, ordonnés, appréciés, que s'ils relèvent d'un « caractère » déterminé, — caractère qui ne peut être dégagé que de ces phénomènes isolés. Cette nécessité paraît relever des cercles fondamentaux de la connaissance[1]... », de ces cercles dont les *Vorlesungen ueber Kant* et les *Probleme der Geschichtsphilosophie* ont mis en

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édit., p. 22.

lumière la valeur démonstrative, compréhensible seulement dans un système relativiste.

Il faut ajouter que, dans l'interprétation des personnalités, l'historien conclut de l'existence de certaines manières d'agir à la possibilité de certaines autres. Or cette conclusion n'est pas une conclusion purement logique. Elle a pour prémisse, ou pour postulat, une expérience psychologique réelle. « Ce serait, écrit encore Simmel, un des objets les plus importants de la philosophie de l'histoire, que de déterminer ces normes que nous prenons pour règles de l'unification des caractères, pour critères de la réalité donnée, et pour véhicules de l'exposition, et qui, dès qu'une réalité donnée et sa valeur psychologique sont posées, en tirent un schéma anticipateur pour ce qui devra désormais valoir comme vraisemblable ou invraisemblable dans la formation de cette personnalité ; que de délimiter la marge dans laquelle nous tenons cependant pour possibles des actions qui s'en écartent, que de définir les développements et les transformations que nous acceptons comme résultant du principe interne de la personnalité, et ceux dont nous croyons devoir chercher l'explication dans les circonstances extérieures. Car sans aucun doute il y a des règles déterminées de cette interprétation, règles sous-entendues, d'un commun accord, par l'historien et son lecteur, mais dont la détermination n'a pas encore été faite [1]. »

L'interprétation des groupes sociaux exige une construction psychologique du même genre, commandée également par des *a priori*. Quand l'historien fait intervenir les sentiments et les tendances d'un groupe, ces données ne sont jamais établies pour tous les membres du groupe. L'unité du groupe est construite par l'historien, soit d'après les événements psychologiques qui se sont produits chez ses chefs, soit d'après un type psychologique moyen, soit d'après les sentiments de la majorité. Voulant expliquer pour quelles raisons les whigs se sont proclamés partisans d'un bill, Macaulay propose quelque chose comme dix motifs de leur attitude. « Il est bien évident que, dans la conscience d'aucun d'entre eux,

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3ᵉ édit., p. 24.

ces dix motifs n'ont pas été donnés simultanément et avec la même force. Le parti dont l'unité psychologique a produit ces motifs n'est évidemment qu'une image idéale, une fiction née dans le cerveau de l'historien comme synthèse des réalités données [1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'activité des groupes, comme celle des individus, ne peut être comprise par l'historien que sous certaines hypothèses, qui, pour être valables, doivent être conformes à certaines normes — hypothèses dont la principale est qu'il existe un fondement psychologique, conscient et inconscient, des actes individuels et des phénomènes sociaux ?

Si, au lieu d'analyser abstraitement, et d'un point de vue théorétique, les postulats impliqués par l'intelligibilité historique, on suit dans son fonctionnement l'intelligence de l'historien, s'appliquant à comprendre un événement, on apercevra deux procédés principaux qu'elle met en œuvre. Le premier consiste dans un effort d'imagination et de sympathie, par lequel l'historien se place dans l'âme des personnages ou des groupes historiques. Il faut que l'historien reproduise en lui les contenus psychologiques qui se sont produits chez le sujet qu'il étudie : ce qui n'est possible, semble-t-il, qu'autant qu'il a lui-même auparavant vécu des contenus analogues. Mais il est évident aussi que cette reconstruction ne saurait jamais être une reproduction absolument exacte, puisqu'elle est commandée par la personnalité de l'historien. Le second procédé consiste à poser comme extérieurs et comme ressortissant à un autre, à un non-moi, ces contenus vécus. Mais, si l'intelligence historique met en œuvre ces deux procédés, qui, à l'analyse, apparaissent comme distincts, on ne saurait conclure de là à leur distinction réelle. Cette distinction n'est opérée qu'après coup. Les deux jugements qui viennent d'être distingués, (je me représente en moi, mais ce n'est pas moi que je me représente), ne restent pas isolés en face l'un de l'autre. Ils sont donnés dans une corrélation vivante, qui accompagne immédiatement, comme son exposant, le contenu de la connaissance historique. Ou plutôt ces deux jugements corrélatifs

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3ᵉ édit., p. 26.

se résolvent, pour la conscience de l'historien, dans le sentiment d'une « valeur typique » qui s'attache à certains de ses contenus. « Cette valeur, écrit Simmel, que nous attribuons à des séries psychologiques déterminées, et qui se manifeste dans leur capacité d'être universellement reproduites au dehors, est ici à proprement parler une qualité immédiate du processus même de la représentation, comme un sentiment qui flotte en lui à la manière d'une harmonique[1] (*Oberton*). » Il en va donc de l'objectivité historique comme de l'objectivité qui s'attache à la connaissance en général, à la valeur, et au devoir moral : consistant, non dans la correspondance à la réalité, ou dans la conformité à un ordre logique, mais dans un trait caractéristique de l'acte de conscience, dans une forme spontanément revêtue par les contenus psychologiques, elle se soustrait à la confirmation de l'objet comme à la contradiction logique. Elle s'affirme comme une exigence idéale, comme un sens supra-personnel du vécu, sens et exigence qui portent en soi-même, en dehors de toute justification extérieure, la marque de leur valeur. Son dernier fondement doit être cherché dans l'unité profonde de l'âme, dans la cohésion intime et la corrélation dynamique de ses représentations, dont la coloration par la même nuance et la pénétration par le même sens se traduisent à la conscience, pour tous les ordres de connaissance, par le sentiment d'une valeur supérieure au moi, et, lorsqu'il s'agit de la connaissance historique, se projettent au dehors dans l'affirmation d'un autre moi.

Par là se trouve mise en lumière l'erreur du réalisme historique, qui conçoit la connaissance historique comme une copie de la réalité, copie dont la valeur, comme connaissance, se mesurerait à sa fidélité. Jamais l'histoire n'est la reproduction mécanique, comme dans un miroir, du donné. Comme toute connaissance, la connaissance historique transpose le donné immédiat en une autre langue, et le soumet à des formes, à des catégories, à des exigences qui lui sont propres. Nulle part cette transposition ne se laisse mieux apercevoir que dans l'autobiographie, qui, si le réalisme historique était le vrai, devrait être la transcription pure et simple de la série vécue, et comme sa notation photographique, mais qui en réalité exige un choix parmi les événements, et leur arrangement dans un ordre nouveau, en sorte que la série psychologique vécue et la série historique apparaissent comme deux tons différents, dans lesquels est transposée la même mélodie. Mais ce qui est vrai de l'autobiographie ne l'est pas moins de la biographie et de tous les genres historiques. L'histoire catégorise les événements psychiques autrement que la conscience immédiate; la continuité qu'elle établit entre eux diffère profondément de celle de la série vécue. Si l'on admet que la vie soit faite d'une multiplicité de séries, interrompues, puis reprises, puis interrompues et reprises de nouveau (comme si nous entreprenions successivement plusieurs lectures, en les interrompant les unes par les autres et en les reprenant à la suite l'une de l'autre), on devra admettre également que l'historien et le psychologue, en construisant tous deux avec ces matériaux une série continue, ne donnent pas à cette continuité la même orientation et le même sens. Ainsi se trouve précisée encore la distinction établie dès l'abord entre la psychologie et l'histoire. Pour construire sa synthèse, l'historien ne prend qu'une partie des éléments que lui fournit la réalité psychologique. L'histoire n'est qu'une psychologie fictive et abstraite. En outre, il arrive qu'au lieu de rattacher les événements à l'histoire de certaines individualités, l'historien les rattache à celle d'objets réels ou idéaux. Cette dualité de l'histoire des sujets et de l'histoire des contenus apporte une nouvelle preuve à l'appui de cette idée, que l'histoire n'est pas la pure copie du réel : car cette dualité n'a pas son fondement dans la réalité elle-même, mais dans l'attitude de l'historien, qui traduit cette réalité dans l'une ou l'autre langue, de même que la substance spinoziste se traduit tantôt en pensée, et tantôt en étendue.

Qu'est-ce à dire, sinon que les conditions de la pensée historique sont, en somme, fort semblables à celles de la pensée esthétique? Le rapprochement de ces deux modes de l'activité intellectuelle achève de caractériser l'attitude de l'historien. L'art exige, lui aussi,

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3ᵉ édit., p. 34.

une interprétation, une organisation dans une synthèse cohérente; et c'est ainsi que la vérité d'un portrait se mesure à son unité, à la corrélation de ses traits, à la nécessité interne en vertu de laquelle ceux-ci s'appellent et se commandent les uns les autres. Une telle unité ne peut être produite que par la pensée de l'artiste, qui a dû se placer à un point de vue déterminé, et en quelque sorte central. Par là même, l'œuvre d'art ne saurait non plus reproduire la réalité à la manière d'une copie. Du fait qu'il se place vis-à-vis d'elle à un certain point de vue, l'artiste ne saurait en atteindre le tout. Le peintre, le sculpteur, le musicien n'en retiennent chacun que les éléments qui sont susceptibles d'en traduire au dehors l'essence profonde, dans le langage spécial de chacun d'eux. Bien plus, deux peintres de portraits, traitant le même sujet, ne sauraient le traiter de la même façon. Ce rapprochement de l'histoire et de l'art permet de comprendre pourquoi il ne peut y avoir d'histoire générale, mais seulement des histoires spéciales; une histoire des langues, une histoire de la technique, une histoire de l'art, une histoire des religions, etc... La raison en est la même que celle pour laquelle il n'y a pas un art complet, mais seulement des arts spéciaux. Et chacun de ces arts, comme chacune de ces histoires, ont un concept de vérité qui leur est propre, concept déterminable en fonction du point de vue, c'est-à-dire, en somme, de la distance à laquelle le sujet s'y place en face de l'objet.

Ainsi art et histoire sont commandés au même titre par la subjectivité : et la synthèse à laquelle ils aboutissent tous deux est une synthèse subjective. On peut le regretter; mais il y a là une inéluctable nécessité, du même ordre que celle qui régit, comme Kant l'a bien vu, la connaissance en général. La subjectivité, qui, en un sens, paralyse la connaissance, en est aussi, en un autre sens, la condition; et la suppression de la subjectivité, qui est l'idéal du connaître, en serait la mort. Si l'on voulait, avec Ranke, effacer son moi pour connaître les choses en elles-mêmes et s'abîmer en elles, il ne resterait plus rien, après cet effacement, où puisse se produire la représentation du non-moi. Cette représentation n'est possible que dans un sujet. Et par là il faut entendre, non une sorte de sujet général,

dépouillé de toutes particularités individuelles, mais l'individu, dans toute son originalité. C'est un fait que, seuls, les peintres très personnels réussissent bien le portrait : il en est de même, du moins quand il s'agit de l'histoire des personnes (sinon quand il s'agit de celle des contenus), pour l'historien, qui ne parvient à faire revivre les grandes figures de l'histoire qu'autant qu'il est lui-même une personnalité forte.

L'historien est donc, en définitive, un artiste. Non seulement l'art seul atteint l'essence profonde des contenus de la vie, qui sont également l'objet de l'histoire, mais encore il est seul capable de faire revivre ces contenus, en eux-mêmes individuels, avec une valabilité générale. Cette généralité, à vrai dire, n'est point celle du type, qui est le produit d'une généralisation, laquelle a extrait d'une pluralité d'objets un caractère commun : c'est la généralité d'un symbole, ou d'un sens, où se rejoignent et communient, non une pluralité d'objets, mais une pluralité de sujets, une pluralité d'âmes. Prêter à l'individuel une généralité de ce genre est le secret de l'historien comme celui de l'artiste. Et il n'est même pas nécessaire, pour cela, qu'il y ait, entre l'historien ou l'artiste et le sujet qu'ils traitent, cette affinité profonde qui résulte de ce qu'ils en auraient vécu par eux-mêmes les contenus : c'est le propre du génie de produire en soi-même, par une sorte d'auto-suggestion, des contenus qui n'ont jamais été vécus par lui, et qui, sans en être à une trop grande distance — auquel cas il ne saurait les produire — en sont cependant distants en quelque manière. Peut-être cette faculté, qui est le propre de l'homme de génie, s'explique-t-elle par la persistance, sous forme inconsciente, d'impressions reçues par les générations antérieures; peut-être comprendre, n'est-ce que se souvenir. Mais, de quelque façon qu'elle s'explique, cette faculté seule rend possible, chez l'historien artiste, la récréation des contenus psychologiques vécus par ses personnages, et l'attribution à ces contenus d'un sens symbolique, d'une valabilité générale.

*
* *

De là les difficultés qui s'opposent à l'établissement de lois de la

réalité historique; de là aussi la signification, toute spéciale, de ces lois.

La loi étant définie comme une proposition exprimant que l'entrée en jeu de certains faits a pour conséquence inconditionnée, en tous lieux et en tout temps, l'entrée en jeu de certains autres faits, l'établissement d'une loi n'est rendu possible que par l'isolement préalable, dans la trame de la réalité, à chaque point de laquelle concourent une infinité de forces d'origines et de directions différentes, de deux éléments simples, liés l'un à l'autre par une relation simple. Or les événements historiques sont d'une extrême complexité, et il est impossible d'atteindre par l'analyse les éléments simples et constants dont ils sont composés. Les relations causales aperçues par l'historien sont des relations entre des complexus de causes et d'effets, qui ne sauraient avoir la précision et la rigueur des relations physiques, établies entre des éléments simples. La complexité de ces termes est telle que jamais ils ne se reproduisent deux fois de suite identiquement les mêmes : par là la relation aperçue entre eux perd d'abord son caractère d'universalité. Car il est impossible d'affirmer avec certitude que la différence entre deux cas n'est qu'une différence secondaire, et que, de l'un à l'autre de ces cas, le phénomène ne se trouve pas modifié dans ses caractères essentiels. Seule la simplicité des termes mis en relation par la loi garantit l'universalité de cette dernière; là où cette simplicité fait défaut, il ne saurait y avoir de loi universelle.

Il y a plus. Sans loi causale universelle, il est même impossible de connaître aucune causalité. Ce n'est pas à dire que la liaison de la causalité à la loi causale soit une liaison logiquement nécessaire. Il est pensable logiquement que A produise B dans certains cas et C dans d'autres. Mais cette possibilité logique est rendue stérile par des raisons théorétiques. Car, pour l'événement unique et incomparable à tout autre dans son contenu, nous n'avons aucun moyen de distinguer le facteur causal des facteurs accessoires. La causalité individuelle peut donc exister; mais elle n'est connaissable que sous la forme d'une loi générale. C'est pourquoi la causalité n'est pas connaissable dans la vie psychique, où le même événement ne se produit jamais deux fois. Pour la connaître, il faudrait pouvoir séparer l'idée de cause de celle de loi : on comprendrait alors qu'absence de loi ne soit pas synonyme d'absence de cause ou de liberté. Mais cette séparation, si elle peut être conçue en droit, n'est pas réalisable en fait : impossible en psychologie, elle l'est tout autant en histoire, et pour les mêmes raisons.

Les prétendues lois de l'histoire ne sont donc pas des lois véritables. De même que la loi de gravitation n'est pas, à proprement parler, une loi régissant les phénomènes, mais une construction abstraite à partir de relations simples, de même des lois historiques comme celles-ci : « la liberté s'étend progressivement d'un petit nombre d'individus à la masse », « les sociétés passent successivement par la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse », « les formes de la production économique d'une époque sont déterminées par les forces productives de cette époque », etc..., ne sont que les résultantes des relations qui régissent les éléments simples de la réalité historique, relations qui, si elles étaient déterminables, constitueraient à proprement parler les lois de l'histoire. Ce que seraient ces lois, s'il était possible de les déterminer, peut être aisément défini. En effet, les éléments de la réalité historique sont essentiellement constitués par les individus, les groupes n'étant que « des existences de deuxième ordre[1] ». Il semblerait qu'on puisse conclure de là que les lois de l'histoire se confondent avec celles de la psychologie individuelle. Toutefois, cette conclusion serait encore trop hâtive : car l'analyse de la réalité historique en ses éléments ne saurait s'arrêter aux individus, comme à son terme dernier. Les individus sont encore des êtres composés et complexes. Comme Simmel l'a montré déjà dans ses ouvrages antérieurs, l'unité de la conscience individuelle n'est que celle d'une forme : sous cette forme viennent se ranger et s'organiser diversement une foule de contenus, que, pour les saisir dans leur simplicité, il faudrait pouvoir suivre dans leur origine psychologique et historique au delà de la conscience elle-même. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour établir des lois histo-

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 87.

riques véritables, il serait nécessaire d'atteindre un élément plus simple que l'âme individuelle elle-même, une sorte d'atome de conscience, qui n'est, remarque Simmel, qu'une « formation imaginaire »? En tout cas, les lois psychologiques ne suffisent pas à rendre pleinement intelligibles les contenus de la conscience personnelle; seules, des lois générales qui les suivraient dans leur genèse, et qui s'étendraient, au delà de la conscience, à l'univers entier, seraient capables de les expliquer.

Toutefois, de ce qu'il n'est pas possible de déterminer des lois de ce genre, et de ce que les prétendues lois de l'histoire ne sont pas des lois véritables, on ne saurait conclure que la réalité historique soit absolument rebelle à toute détermination générale. Deux voies demeurent ouvertes à la réflexion philosophique, dans la recherche d'une interprétation et d'une légitimation des formules générales auxquelles l'historien confère la vertu de rendre les événements intelligibles.

La première de ces deux voies est la suivante : on peut concevoir que la valeur de connaissance des lois historiques n'est que relative et provisoire. La connaissance des relations qui régissent les éléments simples de la réalité serait un but situé à l'infini, dont on pourrait bien se rapprocher progressivement, mais qu'on ne pourrait jamais atteindre; et les lois historiques seraient analogues aux anticipations philosophiques, qui, quoique distantes de la réalité, ont cependant contribué à la rendre connaissable. De fait, la science a commencé par de larges et vastes conceptions qui se sont progressivement rétrécies, et qui, même en ce qu'elles avaient d'erroné, ont orienté ses progrès. C'est ainsi que cette erreur de la métaphysique, qui consiste à supposer un principe substantiel derrière les données sensibles, a permis une première unification des phénomènes. Pour la connaissance du tout de l'univers, la philosophie, devançant la science positive, lui a ouvert les voies, en considérant la nature comme un ensemble organique. Et, pour la connaissance des parties, elle n'a pas rendu moins de services que pour celle du tout : il n'est pas de science particulière qui n'ait reçu de la philosophie ses concepts et ses principes fondamentaux. Pourquoi n'en serait-il pas de la science historique comme des autres sciences? Et les formules générales qu'on appelle, un peu ambitieusement, lois de l'histoire, ne peuvent-elles être considérées comme des anticipations philosophiques sur la connaissance positive des phénomènes? Quant au rapport de ces « lois » à la réalité, ne peut-on le définir comme analogue au rapport de la philosophie à la science positive? Ainsi s'expliquerait, tout d'abord, cette apparente anomalie, que l'exposition des « lois » historiques ressortit plutôt au philosophe qu'à l'historien. Mais surtout, de ce point de vue, les contradictions qui ont été signalées entre ces « lois » deviendraient moins insupportables. Ce n'est pas, en effet, parce qu'ils s'opposent que les principes métaphysiques peuvent perdre toute valeur. L'expérience est assez large pour que tous puissent y trouver un champ d'application. Bien plus, leur caractère unilatéral exige qu'ils se complètent les uns par les autres. Cette autre erreur de la métaphysique, qui consiste à porter à l'absolu des principes relatifs, est aussi une erreur utile : car, si la valeur purement relative de ces principes est méconnue de ce fait, du moins leur valeur comme principes heuristiques est-elle sauvegardée. S'ils ne sont pas des lois par eux-mêmes, ils sont déjà des « préparations de lois[1] » (*Vorbereitungen auf Gesetze*). A mesure que ces anticipations, en s'opposant, se limitent les unes par les autres, la connaissance se rapproche des lois qui régissent les éléments les plus simples, c'est-à-dire des lois véritables. Ainsi les deux conditions qui commandent le progrès de la connaissance historique, à savoir, d'une part, l'application au domaine de l'histoire des lois générales du cosmos, et, d'autre part, la détermination des éléments de la réalité historique et de leurs lois particulières, se confondraient en une seule : car les lois des éléments les plus simples sont précisément, en raison de leur généralité, celles qui régissent l'ensemble de l'univers; en sorte qu'en définitive les lois historiques se ramèneraient aux lois cosmiques. De fait, l'histoire des événements humains n'est pas un domaine isolé. On ne peut déterminer l'avenir d'un individu

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 96.

en fonction de son seul passé; et les processus psychologiques d'une conscience personnelle ne forment pas une série causale fermée, mais leur continuité est sans cesse interrompue par le flux des sensations, introduisant dans la vie de l'individu une foule d'éléments nouveaux. De même la vie de l'humanité n'est pas un développement qui se suffise à lui-même, mais elle est soumise à l'influence de tous les facteurs cosmiques : en sorte qu'il faudrait embrasser, dans l'histoire humaine, celle de l'univers entier, pour qu'elle pût englober tous les événements qui la déterminent. Il n'en va pas autrement des domaines spéciaux de l'histoire : c'est ainsi que l'histoire de l'art est déterminée par l'influence du milieu social, de la religion, du niveau intellectuel, des destinées individuelles, etc... Par là, il est vrai, le concept d'histoire semble s'évanouir : car, dès l'instant où les événements apparaissent comme déterminés par la combinaison, selon des lois constantes, d'un nombre plus ou moins grand d'éléments simples et généraux, il n'y a plus de place en eux pour le devenir historique, en tant que tel. Et, quant au devenir historique, considéré en lui-même, il apparaît comme réfractaire à l'exigence de la loi : en sorte que les concepts d'histoire et de loi semblent s'opposer radicalement. Toutefois, cette conclusion ne saurait s'imposer qu'à une réflexion superficielle : pour une réflexion plus profonde, la contradiction des deux concepts se résoud en une opposition simplement relative et en une corrélation réciproque. Et, en effet, l'existence des lois de la nature, n'étant pas commandée par des lois, est elle-même un fait, et un fait historique. La connaissance de l'évolution de l'univers aboutit à la détermination d'un premier état de la matière. C'est cet état originel, qui fait que telle loi de la nature, et non telle autre, trouve son application à un point déterminé. Les lois naturelles ne suffisent donc pas pour constituer la réalité : il faut encore des faits donnés, et cela non seulement à l'origine absolue des choses, mais encore après. Le premier contenu de l'univers, d'où pourraient être déduits tous les faits ultérieurs, n'est pas déterminable d'une façon exacte et rigoureuse : dans la mesure où des lois valables sont connues pour ce premier contenu, ces lois valent pour le devenir historique,

puisqu'elles rendent possible la déduction des événements depuis ce point de départ; mais, dans la mesure où ce premier contenu fait défaut, la connaissance des faits comme tels doit entrer en jeu. « Notre connaissance des lois, écrit Simmel, ne suffit pas pour bâtir, à partir de quelques éléments, l'assemblage complexe des faits réels, mais quand cet assemblage nous est donné historiquement, il nous aide, pour ainsi dire, à remonter à l'origine; avec le fil conducteur des faits établis, nous arrivons plus facilement aux lois, qui valent pour eux, et nous comprenons pourquoi devait arriver ainsi une chose que, sans ce fil conducteur, notre connaissance de lois n'aurait pas suffi à construire[1]. » Ainsi, la connaissance des faits, comme tels, et la connaissance des lois, comme telles, collaboreraient au lieu de s'opposer. Et, par conséquent, dans la voie qui vient d'être suivie, la notion de lois historiques, conçue comme des anticipations philosophiques sur la connaissance positive de la réalité, trouve une première interprétation, qui en fait ressortir, en même temps que la possibilité, la valeur au moins relative.

Une seconde interprétation reste à envisager. L'histoire ne serait plus alors conçue comme une analyse de la réalité en ses éléments simples, régis par des lois analogues aux lois physiques, mais comme une synthèse du donné en des concepts complexes, dont les relations, exprimées par des propositions générales, constitueraient, dans un sens du mot « loi » qui serait spécial à l'histoire, les lois historiques. Pour donner à la matière de l'histoire la possibilité de devenir connaissance, il ne faudrait pas la décomposer en ses éléments anatomiques : il serait nécessaire, au contraire « que les synthèses originales, les concepts complexes, les ensembles dans lesquels elle démembre la réalité, valent comme des *unités*, sans qu'il soit besoin de les décomposer davantage[2] ». S'il s'agit, par exemple, de comprendre la bataille de Marathon, on peut nier que l'idéal de la connaissance soit ici de connaître la vie de chaque combattant. Il ne s'agit pas de savoir comment s'est conduit tel ou tel Grec, mais comment se sont conduits les Grecs. L'intérêt historique ne porte

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 105.
2. Cf. *Ibid.*, p. 108.

pas sur les individus considérés isolément, mais sur le groupe, lequel n'est point le résultat de l'addition des individus, mais, puisque chacun d'eux possède, à côté de caractères communs à tous, des caractères singuliers, ne peut être connu que grâce à une intégration, à une synthèse. De même une loi comme celle de la division du travail n'est point l'expression d'une tendance particulière à chacun des éléments de la réalité : elle est la sublimation, l'intégration dans un concept complexe, d'une infinité de faits particuliers, considérés d'un certain point de vue. La relation que cette loi exprime ne fait pas connaître la trame des causalités diverses qui régissent chaque série d'événements particuliers : elle se substitue aux relations internes à chacune de ces séries. Les lois de ce genre construisent, à partir des concepts, une trame qui ne vaut qu'à ce degré d'abstraction, et qui est dans le même rapport, avec les particularités empiriques, que les grandes catégories philosophiques, comme être, devenir, etc..., avec la réalité. Dans le domaine de l'histoire comme dans celui de la philosophie, « ce sont des besoins particuliers du connaître, non apaisés par l'étude des réalités individuelles et de leurs lois, qui déterminent d'eux-mêmes les points de vue nouveaux d'où ils veulent considérer ces réalités. Mais, par suite de la différence de ces points de vue, la construction conceptuelle exige aussi un style différent, qui ne porte qu'en lui-même les critères de sa justesse, et ne peut les dériver des autres besoins, tout à fait différents, de la connaissance des relations élémentaires, immédiatement empiriques[1]. » Aussi chaque style a-t-il sa vérité propre, et, comme dans l'œuvre d'art, le mélange des styles donne-t-il l'impression de la non-vérité. De ce point de vue, apparaissent de nouveau, en pleine lumière, les analogies de l'histoire avec l'art, qui, lui aussi, avec la *matière* que lui fournit l'observation, construit, dans la *forme*, ou dans le *style* qui lui est propre, des synthèses nouvelles, dont la valeur ne dépend point de leur rapport avec la réalité donnée, mais qui possèdent par elles-mêmes une objectivité idéale. Et, en même temps, s'affirme une fois de plus le droit de la

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie,* p. 112.

philosophie sur les lois historiques, qui, quelque choix que l'on fasse entre les deux interprétations qui viennent d'en être proposées, ressortissent toujours de la spéculation abstraite.

Aussi, en définitive, l'une et l'autre interprétations expriment-elles chacune un aspect de la signification totale des lois historiques. « Que l'évolution historique, conclut Simmel, tend, soit à une différenciation toujours plus grande des individualités, soit à une socialisation toujours plus étroite; que la culture morale, ou bien se greffe sur la culture intellectuelle, ou, au contraire, a ses lois propres de développement, purement contingentes par rapport à cette dernière; que la liberté sociale des individus va de pair avec l'élaboration d'un esprit d'objectivité, d'un trésor de produits supra-personnels de la civilisation, dans les domaines scientifique, artistique, technique : toutes ces assertions et leurs pareilles peuvent être considérées, d'un côté, comme des anticipations et des préparations de connexions exactement connues et régies par des lois naturelles. Mais d'un autre côté, sur le plan des synthèses conceptuelles, ce sont des projections de l'événement satisfaisantes par elles-mêmes : les catégories abstraites et phénoménologiques, du point de vue desquelles la connaissance pose des questions de ce genre, ne sauraient obtenir de réponses plus exactes ou qui se rapportent à des réalités et à des causes singulières. Ces catégories, il est vrai, peuvent assez souvent être reconnues comme erronées; mais ce qu'on leur substitue, ce ne sont jamais que d'autres réalisations des mêmes formes de connaître, qui se tiennent méthodiquement à une distance égale de l'idéal de la causalité des sciences naturelles. Ainsi ces deux manières d'être des lois historiques se révèlent comme deux manières différentes, pour l'esprit, de poser les questions, comme deux aspects auxquels il s'élève sur la réalité des choses, en raison de la diversité de ses besoins théorétiques : ce qui démontre une fois de plus, à l'encontre du réalisme historique naïf, que ces deux aspects ne signifient nullement une copie de la réalité, mais une formation intra-mentale de cette dernière. D'après l'étage où on la loge, la réalité prend une organisation particulière, qui convient seulement à cet étage. Mais cette analogie des lois historiques avec la spécula-

tion, dans leur rythme de connaissance en quelque sorte, ne signifie en aucune façon que l'histoire soit devenue une compétence de la philosophie, mais seulement que les exigences et les catégories tout à fait générales de la connaissance, qui expriment nos relations typiques avec le réel, donnent lieu, dans les deux domaines, à des formations correspondantes de leur matière[1]. »

* * *

Reste, après avoir ainsi déterminé les conditions internes de la recherche historique, et la valeur des lois historiques, à définir la signification de l'histoire, considérée non plus comme connaissance et comme fonction de la pensée, mais comme réalité objective. De ce point de vue, remarque Simmel, il y a lieu d'envisager deux ordres principaux de problèmes philosophiques. Le premier problème est celui de savoir comment le tout de l'histoire, qui n'est qu'une somme de particularités empiriques, peut « conquérir une essence et une signification que ces particularités ne possèdent pas », et « quel être absolu, quelle réalité transcendante se tient derrière le caractère phénoménal des données empiriques de la connaissance historique[2] ». Le second problème est relatif « aux accentuations et aux démembrements que le contenu de l'histoire acquiert du fait des intérêts non-théorétiques de l'historien, et qu'on peut appeler l'évaluation des données historiques[3] ». Le premier problème est un problème métaphysique et théorétique à la fois, le second un problème proprement psychologique. Mais, quoique distincts, ils restent connexes, et souvent même inséparables pour la spéculation philosophique, la formation de l'absolu, qui se situe aux antipodes de toute subjectivité et de toute singularité personnelle, ne se réalisant, en vertu des corrélations typiques de la vie psychologique, que par le jeu des énergies les plus subjectives du sentir, de l'humeur, et des tendances volontaires.

Le premier problème ne peut être résolu que par la transforma-

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 120-121.
2. Cf. *Ibid.*, p. 125.
3. Cf. *Ibid.*

tion de la série causale des phénomènes historiques en une série téléologique, possédant, de par la finalité interne qui la régit, une unité organique. Quant à cette transformation, elle n'est possible que par l'hypothèse d'un Dieu, d'une Providence, déterminant tout le cours de l'histoire. La métaphysique de l'histoire aboutit donc, dans ce sens, à la religion.

Le second problème, relatif aux accentuations et aux évaluations que les données historiques reçoivent d'intérêts non théorétiques, apparaît comme beaucoup plus complexe. Il est clair d'abord que ces accentuations peuvent résulter de l'entrée en jeu de la catégorie de valeur (*Wert*) — valeur morale ou valeur esthétique, — qui déterminerait chacune un mode différent d'organisation de la réalité. Mais elles peuvent être régies aussi par une autre catégorie, la catégorie de sens, ou de signification (*Sinn*), qui ne se confond pas exactement avec celle de valeur. S'il est vrai, en effet, que la signification d'une chose s'identifie avec sa valeur, dans la mesure où cette signification est une signification pour quelqu'un ou pour quelque chose, elle s'en distingue nettement dans la mesure où cette signification apparaît comme une signification de la chose en elle-même, et pour elle-même, c'est-à-dire comme absolue. Elle est alors un accent particulier de la chose même, qui lui appartient en propre, et qui la range de lui-même dans une série. Enfin, à ces deux catégories de valeur et de sens, viennent s'ajouter encore celles, corrélatives, d'extrême (*das Extreme*) et de typique (*das Typische*), étant bien évident qu'un intérêt différent s'attache à un objet selon qu'il apparaît comme l'échelon supérieur, ou comme l'échelon du milieu d'une échelle de qualités. C'est du point de vue de l'une ou de l'autre de ces catégories non théorétiques, que les données historiques prennent « un sens » pour le philosophe qui réfléchit sur elles, et que se constitue la philosophie de l'histoire. « Les reflets, écrit Simmel, que nos intérêts spéculatifs et non-théorétiques projettent sur les données de la science historique sont les éléments de la métaphysique de l'histoire, qui est orientée d'une tout autre manière que l'élaboration théorétique de l'événement, et qui trouve dans sa distinction rigoureuse par rapport à cette der-

nière son droit d'existence scientifique. Toutefois la pure théorie est un idéal jamais réalisé, et reste pénétrée elle aussi, en fait, par l'action des catégories métaphysiques. La spéculation sur l'histoire n'est, pour une large part, rien d'autre que l'extraction, le parachèvement, la coordination conforme à des principes, d'hypothèses et de forces tendancielles qui sont déjà agissantes dans la constitution de la matière de l'événement, tel que le conçoit l'histoire exacte[1]. » Il en va, en somme, de la philosophie de l'histoire comme de la religion, du droit et de l'art, que commandent, eux aussi, des intérêts pénétrant la vie entière, mais qui dégagent ces intérêts pour organiser, de leur point de vue, la matière de la vie en des systèmes cohérents et indépendants.

Entreprend-on de définir les intérêts supra-théorétiques qui commandent la philosophie de l'histoire : voici ceux que l'on découvrira. D'abord cet intérêt qui motive la théorie en général, aussi bien la théorie de la nature physique que celle de la réalité historique, à savoir la tendance à connaître (*Trieb zu Erkennen*), uniquement déterminée à l'origine, comme les autres tendances primitives (la faim par exemple), par *son terminus a quo*, non par l'objet en général, ni, à plus forte raison, par tel objet déterminé, impulsion purement subjective agissant à la façon d'une *vis a tergo*. Puis d'autres intérêts, spéciaux à la connaissance historique, et au premier plan, l'intérêt pour les contenus de l'histoire, en tant que tels, explicable par la faculté, propre à notre esprit, « d'attacher des réactions affectives à des représentations, même si celles-ci sont pensées purement dans leur contenu qualitatif, en dehors de toute question relative à leur réalité, réactions qui sont souvent plus faibles, souvent plus pures, souvent marquées d'un tout autre accent, que lorsque le même contenu est représenté sous la catégorie de la réalité[2] ». C'est cet intérêt qui entre en jeu à propos des événements auxquels nous attribuons ce caractère d'être intéressants. Peu importe que ces événements aient été, ou non, exactement établis : cet intérêt s'attache aussi bien au contenu purement imaginaire, à

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 135.
2. Cf. *Ibid.*, p. 138-139.

la fiction poétique, qu'au donné réel. Lié aux tendances profondes de l'historien, et variable avec elles d'un historien à un autre, il apparaît comme purement subjectif, et il semble impossible de le faire dépendre de l'importance réelle de l'événement auquel il s'attache. Qu'entend-on, d'ailleurs, par un événement réellement important ? Ce qui est réellement important, n'est-ce pas ce qui nous intéresse ? On dira, il est vrai, que l'événement important est celui qui entraîne des conséquences importantes. Mais il arrive que les conséquences n'aient pas cet accent d'importance : il n'y a donc pas lieu, dans ce cas, d'examiner pourquoi la cause les possède. Et d'autre part, lorsque les conséquences possèdent cet accent, leur liaison objective avec leur cause le transpose en celle-ci, sans qu'il soit pour cela moins subjectif que dans le premier cas. On dira encore que, comme critérium objectif de l'importance réelle, on peut considérer la quantité des conséquences, et non plus leur qualité : serait important l'événement gros de conséquences, sans importance l'événement isolé. Dans ce cas, remarque Simmel, « le fait que la recherche historique réagit avec le sentiment de l'importance, en face de l'élément qui est capable de développer une foule de conséquences, resterait sans doute toujours subjectif, mais cette subjectivité serait soumise à des règles objectives, elle serait soustraite, comme postulat constant, au moins aux différences individuelles et capricieuses, et pourrait être mise en lumière, au moins en principe, dans chaque cas singulier, comme la mesure autorisée de l'importance. Mais alors il ne serait plus possible que les conséquences soient pensées dans le sens de la causalité propre aux sciences de la nature, pour lesquelles chaque événement donne lieu à une série infinie de conséquences; elles ne pourraient être pensées que dans le sens de conséquences historiquement importantes, en sorte que la question en resterait au même point que précédemment[1]. » Il n'est possible de déterminer quantitativement et objectivement l'importance et l'intérêt des éléments historiques que d'une façon purement hypothétique et spéculative. En dehors des conséquences

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 141.

du type de la causalité naturelle et des conséquences du type historique, il faudrait admettre l'existence de conséquences d'un troisième type : à savoir « les effets connaissables, ou du moins approximativement aperçus, mais non élevés jusqu'à la catégorie de la signification historique, d'une action, d'une personnalité, d'un ensemble de circonstances[1] »; et le quantum de ces conséquences serait la mesure objective du sentiment de l'intérêt historique. « Ainsi l'exigence formulée plus haut, d'après laquelle ces conséquences elles-mêmes devraient déjà avoir une signification historique, pour refléter cette qualité sur leur cause, pourrait être à bon droit écartée : car cela seulement serait historiquement intéressant pour nous, à quoi pourrait être rapportée, à l'intérieur des séries connaissables par nous (clairement ou instinctivement) de l'événement psychologique, une quantité déterminée de faits. Chacun de ces faits n'a pas plus besoin d'être significatif en lui-même pour l'histoire, que chacune des impressions de la peau, dont la somme produit sur nous un sentiment de douleur, n'a besoin d'être douloureuse en elle-même[2]. » Et ainsi, il y aurait lieu d'admettre l'existence d'un « seuil de la conscience historique », comme il y a un seuil de la conscience psychologique, de la conscience esthétique, de la conscience juridique : seuil qui serait déterminé par un *quantum* déterminé des conséquences aperçues d'un événement. Et l'on comprendrait que la signification historique, quoique corrélative à certaines conditions objectives, reste cependant en elle-même une qualité subjective, naissant en nous de l'excitation d'une énergie mentale déterminée.

En regard de cet intérêt pour les contenus de l'histoire, en tant que tels, intérêt qui n'entre en jeu qu'à partir d'un certain *quantum* des conséquences aperçues d'un événement représenté, un autre intérêt supra-théorétique donne à l'histoire son sens : à savoir l'intérêt pour la réalité comme telle. L'intérêt que nous portons au contenu pur de nos représentations, indépendamment de la question de savoir s'ils correspondent à un être réel, s'ils sont là, n'est que

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 142.
2. Cf. *Ibid.*, p. 142.

l'intérêt d'un jeu, d'une spéculation purement idéale : nous nous intéressons davantage encore à la forme de réalité de nos représentations, indépendamment de la valeur propre et de la signification intrinsèque de leurs contenus. Beaucoup de représentations perdent toute signification et toute valeur affective dès que nous entendons dire qu'elles ne sont pas vraies. Et inversement beaucoup de représentations qui, dans leur concept, n'ont aucune signification, en conquièrent une immédiatement, dès qu'elles apparaissent comme correspondant à des réalités; c'est ainsi que cent thalers comme contenu pur de représentation n'éveillent aucun intérêt, mais que cent thalers réels éveillent un intérêt très vif. Cet intérêt pour l'être comme tel, que l'abstraction philosophique distingue seule de l'intérêt pour les contenus de l'histoire, ne commande pas seulement la métaphysique de l'histoire : il est encore la caractéristique essentielle de la recherche historique exacte. Du point de vue de cet intérêt, il y a lieu d'admettre l'existence d'un nouveau seuil de la conscience historique. « Ce seuil réside au point où la conscience de l'être se coupe en quelque sorte avec celle des significations de contenu (*wo das Bewusstsein des Seins sich mit dem der Inhaltsbedeutungen gleichsam schneidet*). Ces significations de contenu ont déjà pour elles-mêmes un seuil particulier... Là où les deux se rejoignent, naît l'intérêt spécifique pour la réalité de certaines séries choisies d'événements, de personnes, de circonstances, intérêt qui fonde la recherche historique[1]. »

Ces deux intérêts supra-théorétiques, qui donnent à l'histoire son sens, permettent aussi de la situer psychologiquement, c'est-à-dire dans les ressorts psychologiques qu'elle met en jeu, par rapport aux autres sciences, et en particulier par rapport à la science de la nature, d'une part, et à la psychologie, d'autre part. De ces deux intérêts, en effet, la science de la nature ne met en jeu que l'intérêt pour la réalité, et la psychologie que l'intérêt pour la signification des contenus.

Considérons d'abord la science de la nature. Le sentiment de

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 150.

signification ne s'y attache pas, comme en histoire, à l'objet même, mais à la connaissance de l'objet. « Quand nous considérons la nature comme tout objectif, sans réflexion sur les rapports très divers de notre connaissance et de notre faculté de connaître avec elle, alors font absolument défaut ces différences de nature entre ses éléments, auxquelles seulement un intérêt pourrait être attaché par notre affectivité, qui est liée à des différences. C'est toujours et partout, au delà de tout sens et de toute valeur spécifique, le même cours des transformations d'énergie et des stratifications de matière. C'est seulement le fait que certaines parties de ce tout nous sont connues depuis longtemps, un grand nombre depuis peu, et la plupart pas du tout, le fait que les unes s'adaptent facilement, et les autres difficilement au mode de notre connaissance, le fait que nos catégories et nos synthèses divisent les phénomènes en simples et complexes : c'est seulement cela qui crée des différences dans le cours de la nature, dont l'accent reste toujours le même, et le divise en réel et irréel, en intéressant et dépourvu d'intérêt. C'est le fait que la manière d'être différente de notre connaissance distribue diversement l'intérêt parmi les événements naturels, qui est l'acte générateur de l'intérêt pour le problème particulier de la science de la nature; car, à l'intérieur de l'objectivité des choses, il n'y a aucune différence, qui puisse déterminer en nous un tel intérêt. Par contre, à l'intérieur des catégories historiques, il y a des différences de signification dans l'essence même des phénomènes. Plus nous pénétrons profondément la nature et plus les différences de distance entre elle et notre pouvoir de connaître se nivellent, plus aussi elle se pose devant nous comme non-individuelle, comme régie par l'égalité devant la loi : car la séparation de ses phénomènes, qui permet de les traiter plus exactement, n'atteint que leur forme, que la complication de l'universel en eux, mais non leur principe le plus intime, qui est bien plutôt le même pour tous, transformation d'énergie et déplacement de matière. Au contraire, plus profondément les phénomènes dits historiques pénètrent en nous, plus riche de sens devient aussi pour nous leur individualité, et plus près nous nous rapprochons du point secret, d'où jaillit la qualité d'ensemble de la

personne, comme un monde renfermé en soi-même, et indépendant vis-à-vis de toute autre réalité [1]. »

Considérons maintenant la psychologie : comme l'histoire, elle met en jeu, à la différence de la science de la nature, l'intérêt pour la signification des contenus, comme tels; mais, à la différence de l'histoire et de la science de la nature, elle ne met pas en jeu l'intérêt pour la réalité comme telle : tandis que l'intérêt historique s'attache à des objets réels, l'intérêt psychologique s'attache à des abstractions. Ce qu'on entend par réalité psychologique n'est que l'application de relations psychologiques intemporelles à un donné historique. Et ainsi, en définitive, l'histoire se distingue de la psychologie par son intérêt pour la réalité, et de la science de la nature par son intérêt pour la signification des contenus : deux intérêts dont la synthèse ne s'opère que dans la conscience historique.

« Tels sont donc, conclut Simmel, les intérêts supra-théorétiques généraux, dont le développement connexe détermine l'intérêt théorétique pour la recherche historique. Ils ne se confondent pas avec les postulats *a priori* immanents à la science, dans le sens de l'*a priori* kantien et de ses dégradations indiquées ci-dessus, qui déterminent l'édifice interne de cette dernière. Ils l'entourent plutôt comme la terre entoure la racine de la plante, laquelle conserve en elle-même ses lois de formation, mais est redevable, au sol qui la porte et qui l'entoure, de toute sa force, et de la possibilité de vivre sa vie conformément à ces lois. Le fait que l'histoire a pour nous un sens, dans son contenu comme dans la connaissance progressive de ce contenu, est lié au fait que le contenu du cours de l'univers et la réalité de son existence déchaînent deux torrents d'intérêts qui, coulant ensemble, en quelque sorte, sous un angle déterminé, finissent par n'en former qu'un seul (*dass der Inhalt des Weltlaufs und die Tatsache seiner Wirklichkeit zwei Interessenstroeme entfesseln, die, gleichsam unter einem bestimmten Winkel zusammenfliessend, nun einen einzigen bilden* [2]). »

Ces deux courants d'intérêts, qui commandent la métaphysique de

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 151-152.
2. Cf. *Ibid.*, p. 153.

l'histoire, pénètrent également la science historique exacte, à la différence de ce qui se produit, selon Kant, dans les sciences de la nature, que ne pénètrent pas les idées de la raison.

Pour illustrer l'analyse de ces intérêts philosophiques qui, déterminant nos points de vue sur la réalité historique, lui donnent, dans les grands systèmes de la philosophie de l'histoire, son sens pour la vie, il n'est besoin que de considérer, par exemple, la conception du progrès, d'une part, et celle du matérialisme historique, de l'autre. Il apparaitra nettement que ces conceptions prétendues objectives sont liées à des motifs psychologiques, tendances, aspirations, préconceptions subjectives, et ne doivent qu'à la domination de ces tendances et de ces aspirations dans la conscience de l'historien, organisée autour d'elles en une unité synthétique, leur capacité d'exprimer, par un concept un, le tout de l'histoire.

Et d'abord la conception du progrès. Il est bien évident qu'on ne saurait concevoir l'existence d'un progrès sans l'idée préconçue d'un état final, idéellement défini dans son existence absolue : car comment saurait-on que l'état ultérieur marque un progrès sur l'état antérieur, si l'on n'apercevait pas clairement qu'il se rapproche davantage que ce dernier de cet état final? Ainsi, remarque Simmel, « le fait que nous saisissons, ou non, un progrès dans l'histoire, dépend d'un idéal dont la valeur, comme telle, ne dérive pas de la succession des faits, mais lui est nécessairement ajoutée par la subjectivité [1] ». Peut-être, il est vrai, objectera-t-on qu'il est possible de concevoir un progrès purement formel, c'est-à-dire indépendant de toute fin ultime possédant un contenu, — progrès analogue à ce qu'est pour Kant la moralité, — et que le progrès, ainsi conçu, serait déterminé d'une façon purement objective. Mais, si l'on peut concevoir, à la rigueur, la possibilité d'une morale exclusivement formelle, le concept d'un progrès exclusivement formel est logiquement impossible à construire. On peut, en morale, séparer radicalement l'intention, comme *terminus a quo* de l'acte moral, de la fin matérielle qui en est le *terminus ad quem*; et l'on conçoit que la valeur

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 156.

d'un seul et même acte puisse être affirmée de l'un des deux points de vue et niée de l'autre. Mais il n'en va pas de même des deux éléments de l'idée de progrès : l'existence d'un changement d'état, et l'existence d'une augmentation de valeur du premier état au second. Le second de ces deux éléments est essentiellement variable, le concept de valeur ne contenant aucun facteur général applicable indépendamment de l'appréciation subjective; quant au premier, à savoir le changement d'état, s'il est aussi bien le facteur général de tout progrès, il ne saurait suffire à définir le progrès, même conçu comme purement formel, parce qu'il est aussi bien le facteur général de toute régression — à moins toutefois que l'on considère tout changement, et même la régression, comme un progrès dont le contraire serait, non la régression, mais l'immobilité — ce qui impliquerait encore, soit une appréciation subjective, soit une croyance métaphysique. Appréciation subjective chez le révolutionnaire, qui considère le changement comme bon par soi, à l'inverse du conservateur qui, pour des motifs également subjectifs, le considère comme démoniaque; croyance métaphysique en l'existence d'une fin dernière de la vie, douée par soi d'une valeur absolue et transcendante, connaissable seulement dans son existence, mais non dans sa nature, dans la foi chiliastique et dans l'optimisme libéral.

Et non seulement la conception philosophique du progrès en histoire est commandée par la subjectivité ou la transcendance, par rapport aux faits historiques donnés, de l'idéal qui est le terme, jamais atteint, du progrès, mais encore une autre subjectivité la pénètre dans ses éléments les plus essentiels. En effet, même si l'on tombait d'accord sur cet idéal, il dépendrait encore d'une définition conceptuelle des plus sujettes à caution, que nous puissions considérer les réalisations empiriques de cet idéal comme un progrès. Il nous faut en effet « une garantie que la réalisation de ce qui a beaucoup de valeur a en quelque sorte le dernier mot, et que la réalité n'obéit pas à un mécanisme qui écarte, avec autant d'indifférence qu'il la produit, cette réalisation même [1] ». Et en effet, le fait qu'il y

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 158-159.

a des époques qui marquent, par rapport aux autres, un rapprochement plus grand de l'idéal ne suffit pas à constituer le concept de progrès. Il faut encore qu'il s'y ajoute une coordination des réalisations partielles de l'idéal, de telle sorte que, même s'il vient à être momentanément interrompu, le progrès n'en continue pas moins à avancer par la suite. Il faut, autrement dit, qu'il existe entre les périodes successives, caractérisées par leur rapport positif avec l'idéal, un lien caché, qui ne saurait résulter que de l'existence d'une force une, sous-jacente à tous les phénomènes. Il ne suffit pas que les forces mécaniques réalisent accidentellement et occasionnellement nos représentations de l'idéal. Il faut encore que les événements constituent une unité de développement, de telle nature que « la formation et l'intelligence de l'événement postérieur soient rendues possibles, non par la connaissance de la situation extérieure immédiatement antérieure, et de ses forces d'expansion, mais seulement par sa relation avec les étapes antérieures — quoique cette antériorité puisse ne pas être immédiate — de la réalisation de la valeur finale de l'évolution historique[1] ». Autrement dit pour qu'il soit possible de saisir un progrès d'une période historique à une autre, il faut que la dernière apparaisse comme déterminée intrinsèquement par la première, dans la série téléologique, quelles que puissent être d'ailleurs les interruptions de cette dernière sous l'action de circonstances adventices : ce qui n'est possible que si l'on conçoit, sous les événements dont la trame constitue l'histoire, une unité et une tension sous-jacentes. Il ne saurait y avoir de progrès là où il n'y a pas, comme support des phénomènes, une unité substantielle. D'un état d'une substance à un état d'une autre substance, on ne peut concevoir de progrès. Comparant les deux états entre eux, on pourra dire que l'un est meilleur que l'autre, mais non qu'il marque un progrès sur l'autre. Et en effet, l'analyse des conceptions courantes du progrès, dans le droit, dans l'art, dans la technique, dans la science, dans l'esprit d'objectivité, fait nettement ressortir qu'elles se réfèrent toutes à l'existence, postulée *a priori*, d'un sujet un, d'une âme

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 159.

égale, soit psychologique et personnelle, soit purement rationnelle, conçue comme le support de ce progrès.

L'examen de la conception du matérialisme historique conduit à des conclusions analogues : elle n'est pas moins commandée que la conception du progrès par des postulats métaphysiques et des tendances subjectives. En dépit des prétentions illusoires et des interprétations erronées auxquelles peut donner lieu le terme équivoque de « matérialisme » cette conception est essentiellement un essai d'explication psychologique des événements historiques, puisque le principe unique, dont elle dérive tout leur cours, est la faim, c'est-à-dire une force d'impulsion psychique. « La doctrine dont nous parlons, écrit Simmel, n'est rien d'autre qu'une hypothèse psychologique, les actions extérieures des hommes s'expliquant par des faits psychologiques que l'on peut réduire en dernier ressort à l'intérêt pour la « production et la reproduction de la vie immédiate ». Seulement, le caractère hypothétique de la doctrine est dissimulé par le fait que l'impulsion psychique, qui lui sert à expliquer les événements historiques, est d'une réalité incontestable, et qu'elle paraît étendre ce caractère de réalité sur le système qu'elle fait dériver de cette impulsion[1]. C'est donc vainement que le matérialisme historique prétend se borner à la constatation d'un fait physiologique objectif, et se présente comme une doctrine scientifique exacte. Qu'il le veuille ou non, il fait *un choix* dans la réalité historique. Et c'est ce choix qui est commandé par des tendances psychologiques et des préconceptions métaphysiques.

En fait, la réalité apparaît comme un enchevêtrement inextricable d'intérêts de toutes sortes, comme une trame de fils distincts, dont la continuité rend possibles les différentes histoires partielles, mais dont l'entrelacement aux divers points de l'espace et aux divers moments du temps constituent en tant qu'idée ou que concept *a priori* — non en tant que réalité immédiatement connaissable — l'histoire en soi. De cette trame, le matérialisme historique extrait les intérêts économiques, pour reconstituer à partir d'eux, l'unité

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 163 et *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 198-199.

idéale de l'histoire. Par là, il donne à cette unité idéale, à ce con... aprioristique, une réalité concrète, et un contenu de connaissance. Mais en admettant que cette connaissance du tout de l'histoire soit possible, n'est-il pas évident que l'on pourrait tout aussi bien attribuer à n'importe laquelle des séries de valeurs ce rôle fondamental que l'on fait jouer aux valeurs économiques, et que toute autre partie de l'histoire pourrait pareillement servir de base de connaissance à l'histoire générale? Le relativisme simmélien s'affirme ici, dans toute sa rigueur, par l'idée que le tout de l'histoire est fait des corrélations et des réciprocités d'actions d'un certain nombre d'intérêts fondamentaux, dont aucun ne saurait, à lui seul, et une fois porté à l'absolu, l'exprimer tout entier. Au nom de cette conception relativiste, il est facile à Simmel de démontrer la vanité des prétentions du matérialisme historique, lorsqu'il se fait fort de donner une reproduction exacte, et comme une copie, de la réalité. « Le matérialisme historique, écrit-il, précisément à cause de l'esprit de suite qui le caractérise dans la poursuite de son principe, ne fait que montrer, d'une façon particulièrement frappante, la métaphysique qu'implique tout aussi bien toute autre théorie historique, car la possibilité de pénétrer l'influence réciproque de *tous* les facteurs historiques ne nous est pas donnée, et, tandis qu'elle seule pourrait nous faire concevoir la vraie unité de l'histoire, toute image qu'il nous est donné de former sur l'ensemble des événements ne peut se faire que par une construction unilatérale [1]. » Ainsi, « non seulement le matérialisme historique confond l'image de l'événement tel qu'il a été *stylisé*, en quelque sorte, par les intérêts de la connaissance, avec l'événement direct tel qu'il s'accomplit dans la réalité, mais encore il confond un principe qui a une importance en tant que principe heuristique, et qui, sous tous les rapports, ne devrait être appliqué d'abord qu'à titre d'essai, avec un principe constitutif, qui serait posé d'emblée et duquel découleraient tous les faits [2]. » Cette erreur de méthode, que le matérialisme partage avec tous les réalismes conceptuels, le conduit à d'insolubles difficultés. Car, « s'il

1. Cf. *Melanges*, p. 206.
2. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 166 et *Mélanges*, p. 203.

est vrai que les développements des coutumes et du droit, de la religion et de la littérature, suivent la courbe du développement économique sans influencer cette dernière dans son essence, je ne vois pas bien, objecte Simmel, comment se produisent les transformations de la vie économique [1] ». Il y a là une véritable parthénogenèse, une véritable génération spontanée, absolument inconcevable d'un point de vue positif, et dont peut seule s'accommoder une métaphysique hypostasiant les concepts, méconnaissant leur relativité, et transcendant audacieusement leur valeur purement heuristique.

Non seulement la sélection que le matérialisme historique opère dans la trame de la réalité implique des préconceptions métaphysiques, mais elle est encore commandée par des tendances et des aspirations subjectives. En effet, si l'on analyse les raisons pour lesquelles le matérialisme historique fait choix des intérêts et valeurs économiques pour organiser en connaissance le tout de l'histoire, ce choix apparaîtra comme déterminé par la tendance socialiste. D'abord parce que « pour une aspiration socialiste, qui, comme telle, doit concerner une grande masse, l'intérêt économique est décisif parce qu'il n'y en a pas d'autre que l'on soit aussi sûr de retrouver dans chaque élément [2] ». Ensuite parce que le socialisme tend au nivellement, et qu'on ne peut raisonnablement aspirer au nivellement que dans le domaine économique. Et ainsi, loin que le socialisme soit la conclusion logique du matérialisme économique, il en est au contraire la cause psychologique. « Lorsqu'on prétend, écrit Simmel, que la façon dont le matérialisme envisage l'histoire a pour conclusion logique le socialisme, comme représentant l'avenir, qui, pour ainsi dire, devrait résulter infailliblement des calculs que cette manière de voir permet de faire, ceci n'est que la conséquence ou plutôt le renversement du fait que le désir de réaliser le socialisme dans la pratique doit conduire à cette manière de considérer l'histoire. C'est la souveraineté d'une idée *de valeur*, qui, en raison des rapports tels que nous venons de les expliquer, décide de ce qui fait partie de l'histoire : d'où il apparaît que l'histoire pourra

1. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 167 et *Mélanges*, p. 204.
2. Cf. *Ibid.*, p. 171 et *Ibid.*, p. 210.

s'orienter seulement vers la réalisation d'une pareille valeur[1]. » Qu'est-ce à dire, en somme, sinon que le matérialisme historique, en dépit de ses prétentions scientifiques et réalistes, n'est qu'une stylisation, une idéalisation du cours réel des événements, commandé, à la façon d'une œuvre d'art, par des intérêts supra-théorétiques, par des sentiments et des idées de valeur, — non une reproduction ou une copie?

* * *

Ce qui ressort de cette analyse, c'est donc la nécessité inéluctable, lorsqu'on s'efforce de déterminer le sens de l'histoire, comme réalité objective, de dépasser le point de vue de la science exacte, pour faire de la philosophie; et c'est aussi l'insuffisance de toute philosophie de l'histoire qui prétendrait, comme le matérialisme historique, déduire d'un principe unique tout le cours des événements. A une telle philosophie, dissimulant sous ses prétentions scientifiques un réalisme conceptuel aussi peu philosophique que scientifique, Simmel oppose victorieusement son relativisme, qui, s'abstenant de porter à l'absolu tel ou tel des intérêts fondamentaux dont est tissue la trame de la réalité historique, mettant en lumière leurs réciprocités d'action, attribuant aux concepts correspondants, pour la compréhension du sens de l'histoire, une valeur simplement heuristique, permettra de faire la synthèse de toutes les affirmations positives énoncées par les diverses philosophies de l'histoire, et sera véritablement coextensif à la réalité, à travers toutes les phases de son cours et dans toute sa complexité. Le relativisme apparaît donc, à la fois, comme une méthode pour la philosophie de l'histoire, et comme une conception originale de la réalité historique. Celle-ci se trouve définie comme un enchevêtrement d'intérêts et de valeurs, entrant incessamment en corrélation et en réciprocité d'action pour déterminer le chaos des événements extérieurs. Sur chacun de ces intérêts et sur chacune de ces valeurs, les différentes histoires partielles prennent des vues abstraites, en suivant, le long des séries

1. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 174 et *Mélanges*, p. 213.

continues, artificiellement construites, la ligne de leur développement, sous-jacente aux événements et aux actes humains. Mais au delà des aspects que ces histoires partielles saisissent sur la réalité, du point de vue des *a priori* qui commandent la recherche scientifique, il y a cette réalité même, complexe et concrète, qu'il n'est pas possible, en raison même de ces caractères, de saisir dans son immédiateté, mais dont, par la combinaison de concepts corrélatifs, se limitant mutuellement les uns les autres, il est possible de former une image de plus en plus approchée. Cette conception de la réalité historique couronne les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, comme une conception analogue, au moins implicite, de la réalité morale, couronnait l'*Einleitung*; mais, forte des épreuves auxquelles le relativisme a été soumis dans l'intervalle, elle se présente en termes beaucoup plus nets que cette dernière.

Ainsi, au terme des *Probleme der Geschichtsphilosophie*, se trouve définitivement délimitée la sphère de la philosophie de l'histoire. Déjà, dans la *Philosophie des Geldes*, la pensée de G. Simmel s'orientait nettement vers la revendication des droits de la philosophie, d'une part sur les *a priori* qui commandent, en deçà d'elles, les sciences exactes, et d'autre part sur les spéculations supra-théorétiques, qui, au delà d'elles, les complètent et les couronnent par une image du monde. La philosophie de l'histoire englobe pareillement ces deux domaines, en deçà et au delà de l'histoire scientifique. Mais — et c'est par là que les *Probleme der Geschichtsphilosophie* sont plus qu'une nouvelle application de principes désormais constitués d'une façon immuable —, du fait que l'histoire a pour éléments les consciences psychologiques individuelles, et que son contenu est spirituel comme sa forme, elle entretient avec la philosophie des rapports plus étroits encore. Il n'appartient pas seulement à la philosophie de déterminer les *a priori* qui commandent l'histoire, comme science exacte, et de reconstituer le tout de l'histoire comme réalité : il lui appartient encore de pénétrer l'histoire exacte elle-même, dont les lois, en raison de l'impossibilité d'atteindre des éléments simples, ne peuvent être conçues que comme des anticipations philosophiques ou des synthèses conceptuelles, commandées par des inté-

rêts non théoriques. Nulle part ne s'affirme plus nettement la souveraineté de l'esprit et de ses exigences fondamentales, que là où le contenu de la connaissance est encore de l'esprit et se trouve, par suite, soumis à une double information, celle du vécu et celle du connu, celle-la préparant déjà celle-ci dans une large mesure. Nulle part non plus un rôle plus important n'incombe à la philosophie, à qui il appartient seulement de mettre en lumière les conditions qui régissent cette activité informante de la pensée. Les mobiles psychologiques, théoriques, esthétiques et pratiques qui commandent, dans les consciences individuelles, le cours des événements historiques, sont aussi ceux qui commandent, chez l'historien, l'organisation des faits en séries, leur détermination par des lois, et leur synthèse sous les concepts qui définissent le sens de l'histoire réelle. De là l'erreur du réalisme historique; de là, aussi, la parenté de l'histoire avec l'art, où s'affirme pareillement la souveraineté de l'idée; de là, enfin, lorsqu'on veut saisir le sens de l'histoire, considérée dans son ensemble, la nécessité d'assouplir les concepts, de les limiter les uns par les autres, de les faire entrer en réciprocité d'action pour traduire intelligiblement les corrélations d'intérêts psychologiques sous-jacents au cours des événements, et donner de ce cours une représentation aussi complète et aussi approchée que possible. Car le contenu de l'histoire a beau être de l'esprit : il n'est pas pour cela immédiatement saisissable. La réalité historique peut être symbolisée par des synthèses de concepts : Simmel n'aperçoit pas la possibilité de la connaître directement par l'intuition, comme pourrait le concevoir un bergsonien. Les contenus psychologiques eux-mêmes ne peuvent être connus que sous des *a priori*[1]. Par là,

1. Dans la *Revue de Synthèse historique* (n° 40, t. XIV, année 1907, p. 1-20), M. Rauh a opposé à l'argumentation de Simmel, considérée à part de l'ensemble de son système, comme une pure théorie de la connaissance historique, la possibilité, pour l'historien, en se laissant aller au fil des choses, d'atteindre directement un certain nombre de vérités partielles et approximatives, avec le sentiment immédiat de leur certitude. La théorie de la connaissance historique de Simmel apparait à M. Rauh comme beaucoup trop subjectiviste, et comme ne tenant pas assez compte des résultats objectifs auxquels conduit la technique complexe de la science historique. Contre la critique simmélienne, M. Rauh revendique les droits du dogmatisme expérimental. Il semble bien que, sur ce point, le dissentiment des deux penseurs, accentué encore par le fait de considérer les *Probleme der Geschichtsphilosophie* à part de l'ensemble du système simmélien, soit aussi profond, et provienne des mêmes causes que celui qui les sépare sur le problème moral. Les efforts de Simmel pour mettre en lumière les droits de la philosophie relativiste en deçà et au delà de l'histoire et à l'intérieur de l'histoire même, ne pouvaient être approuvés, ni exactement compris de M. Rauh, dont tous les efforts tendaient « à démolir les catégories philosophiques ». Imbu de l'idée que la philosophie n'avait plus qu'à disparaître devant les sciences exactes, M. Rauh devait fatalement se persuader que la tentative de Simmel allait au rebours des progrès de l'histoire, comme science exacte.

en même temps que se trouve exclue toute métaphysique de l'intuition, se trouve garantie l'universalité de la théorie relativiste de la connaissance, que les *Probleme der Geschichtsphilosophie* avaient précisément pour objet de démontrer.

CHAPITRE VI

LE RELATIVISME SOCIOLOGIQUE

Du relativisme historique au relativisme sociologique, la transition est aisée. Si l'histoire, dans son ensemble, est constituée par l'entrecroisement des séries de faits que les différentes histoires partielles analysent séparément, le domaine de la sociologie devra être constitué par une de ces séries, considérée à part de toutes les autres. Tout en constatant la tendance qui pousse la pensée moderne à rechercher dans les conditions sociales les facteurs déterminants de la vie, même la plus individuelle, et tout en lui payant largement son tribut, Simmel n'estime pas que cette méthode d'explication suffise à constituer la sociologie comme science. « Si cette tendance de la connaissance est si générale et pénètre partout, elle pourra bien, remarque-t-il, servir de principe régulateur à *toutes* les sciences de l'esprit, elle ne pourra pas fonder au milieu d'elles, en lui donnant une place particulière, *une science spéciale indépendante*. Si la sociologie devait réellement, comme on le prétend, embrasser l'ensemble de tout ce qui arrive dans la société, et exécuter la réduction de tout l'individuel au social, elle ne serait alors qu'un *nom* général pour la totalité des sciences modernes de l'esprit. Du même coup elle ouvrirait la voie aux généralisations vides et aux abstractions, apanage de la philosophie ; comme celle-ci, elle voudrait, réunissant les choses les plus disparates en une unité tout idéale ou toute formelle, constituer un seul empire du monde scientifique, appelé à se diviser comme l'empire du monde politique, en gouvernements particuliers. *La sociologie, entendue comme l'histoire de la société et de tous ses contenus, c'est-à-dire dans le sens d'une explication de tous les événements par les forces et les*

configurations sociales, est aussi peu une science particulière que l'induction, par exemple. Comme celle-ci, sans être toutefois aussi complètement formelle, elle n'est qu'une méthode, un principe heuristique qui peut s'appliquer utilement à une infinité de domaines différents du savoir, sans cependant en former un pour lui seul[1]. » De cette méthode, de ce principe heuristique, Simmel a fait, dans l'*Einleitung*, dans la *Philosophie des Geldes*, et dans les *Vorlesungen ueber Kant*, le plus large emploi, en montrant que dans tous les cas, qu'il s'agisse des règles morales, des valeurs économiques, ou des vérités scientifiques, l'objectivité à laquelle elles s'élèvent les unes comme les autres naît du social. Mais précisément la généralité d'une telle explication interdit de fonder sur elle la sociologie comme science spéciale, et la situe dans la sphère de la spéculation philosophique.

A l'encontre, donc, des efforts tentés par l'école sociologique française pour étendre à tout le domaine philosophique le mode d'explication sociologique, et des prétentions affichées par la sociologie contemporaine, comme science particulière, à embrasser sous son point de vue toute la sphère des sciences morales, Simmel se propose, dans sa *Soziologie*, de délimiter rigoureusement, parmi les séries enchevêtrées de faits dont l'ensemble constitue l'histoire, celle sur laquelle « la sociologie peut, à la condition de renoncer à ses prétentions de haut vol, fonder un état limité, et faire valoir ses droits de propriété[2] ». Conformément à sa méthode générale, il s'efforcera, d'une part, de définir l'objet de la sociologie, comme science exacte, et, d'autre part, en deçà et au delà de cette science, mais en dehors d'elle, — de préciser les droits de la philosophie, comme théorie de la connaissance et comme spéculation sur la vie, pour rendre possible la connaissance positive de la réalité sociale et en dégager le sens général pour la vie. Ainsi prendra fin la confusion courante de la sociologie et de la philosophie, de l'explication par les conditions sociales, comme principe heuristique, avec la science positive de la société. Puis, une fois définis ces deux domaines

1. Cf. *R. de Métaphysique*, sept. 1894. *Le problème de la sociologie*, p. 497-498 et *Soziologie*, p. 3.
2. Cf. *R. de Métaphysique, Ibid.*, p. 504.

respectifs, Simmel mettra lui-même à l'épreuve la valeur de sa définition de la sociologie et de sa méthode d'analyse de la réalité sociale, en abordant l'étude directe de cette dernière. La *Soziologie*, à la différence de l'*Einleitung*, contient en effet, en plus d'une introduction philosophique à la science exacte, un grand nombre d'essais scientifiques sur les problèmes fondamentaux de la science sociale — essais fort poussés, qui constituent un ensemble imposant, mais dont l'analyse, en raison de leur variété et de leur richesse, est impossible sans sortir du cadre d'une étude d'ensemble sur la doctrine simmélienne.

En se bornant, ici, à l'analyse de la partie critique et philosophique de la *Soziologie*, et à de brèves indications sur les applications que Simmel a faites de sa méthode aux problèmes fondamentaux de la science sociale, on ne saurait toutefois trop insister sur ce fait que, dans ce domaine, cette méthode s'est trouvée capable de conduire à des résultats positifs. Par là tombe, ou du moins perd considérablement de sa force, l'objection souvent adressée par les scientistes au criticisme et au relativisme philosophique, d'être des doctrines stériles au point de vue scientifique — objection à laquelle le caractère purement critique de l'*Einleitung* semblait donner quelque valeur. Si d'ailleurs l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* n'a pas été suivie d'un essai de *Moralwissenschaft*, la raison paraît en devoir être cherchée, bien plutôt que dans la prétendue stérilité du relativisme, dans ce fait que, comme on l'a vu, la science morale n'a pas, à proprement parler, de domaine propre, mais ne peut s'organiser que par la synthèse de certains résultats de la psychologie, de la sociologie et de l'histoire. C'est, au contraire, parce que la sociologie a son domaine propre, que la méthode relativiste pourra s'y appliquer directement et y conduire à des résultats scientifiques, où elle trouvera une nouvelle et éclatante confirmation de sa fécondité. En réalité, la notion de relativité a commandé le développement de toutes les sciences positives. Mais, parce que la sociologie est une science nouvelle, les résultats auxquels elle aboutit apparaissent plus nettement que dans toutes les autres comme commandés par le relativisme posé dès l'abord. En sorte

que le relativisme se montre aussi fécond sur le plan de la science exacte que sur le plan de la théorie de la connaissance ou sur le plan de la spéculation proprement philosophique.

A vrai dire, ce qui fait de la sociologie une science distincte, c'est moins la découverte d'un objet nouveau de la recherche scientifique, que la détermination d'un point de vue nouveau, d'une méthode nouvelle, pour considérer des faits déjà connus. « La sociologie, comme science spéciale, écrit Simmel, trouve son objet spécial en traçant une nouvelle ligne au travers de faits qui, comme tels, sont déjà connus, mais qui n'ont pas encore été envisagés au point de vue d'un concept susceptible de rendre connaissable, en formant une unité méthodique et scientifique qui les englobe tous, le côté de ces faits situé sur cette ligne [1]. » Ce concept, par lequel se trouve défini le point de vue de la sociologie comme science distincte, est celui de société. Qu'entend-on, donc, sous ce concept? Il y a société, répond Simmel, lorsqu'il y a réciprocité d'action entre divers individus, c'est-à-dire lorsqu'il y a entre ces divers individus association, collaboration, solidarité. Cette réciprocité d'action entre les individus est la forme que revêtent les contenus de la réalité historique, intérêts, besoins, tendances, en tant qu'ils sont socialement vécus, contenus qui n'ont rien, en eux-mêmes, de social, mais qui n'en sont pas moins susceptibles de revêtir la forme sociale, de même qu'ils peuvent revêtir la forme psychologique, la forme historique ou la forme morale. Qu'est-ce à dire, sinon que le concept de société doit, pour délimiter la sphère d'une sociologie autonome, s'ériger en un concept purement formel, vide de tout contenu? « Une sociologie proprement dite, écrit Simmel, étudiera seulement ce qui est spécifiquement social, la forme et les formes de l'association, en tant que telle, abstraction faite des intérêts et des objets particuliers qui se réalisent dans et par l'association. Ces intérêts et ces objets sont le contenu des sciences spécifiques matérielles ou historiques; c'est entre les cercles de ces sciences que la sociologie trace un cercle nouveau, qui englobe les forces et les éléments sociaux en

1. Cf. *Soziologie*, p. 4.

tant que tels, les formes de l'association [1]. » C'est le propre de l'abstraction scientifique, nécessaire au point de départ de toute science, d'isoler cette forme sociale, c'est-à-dire le fait pur de l'association, de la matière de causes et de fins particulières, avec lesquelles elle est donnée dans la réalité.

Cette abstraction n'est pas purement arbitraire, et elle trouve, dans la structure même de la réalité objective, une justification, qui est d'ailleurs nécessaire pour que la sociologie constitue, à proprement parler, une science. Deux faits nous autorisent à séparer la forme sociale du contenu historique, et contribuent également à rendre la sociologie possible. D'une part le fait que la même forme de socialisation peut recouvrir des contenus différents. D'autre part le fait que, inversement, des contenus identiques peuvent revêtir des formes de socialisation différentes. Et d'abord, pour ce qui concerne le premier fait, il est indéniable que « dans les groupes sociaux, que leurs buts et leurs caractères moraux font aussi différents qu'on peut l'imaginer, nous trouvons par exemple les mêmes formes de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposition, de la division du travail, nous trouvons la formation d'une hiérarchie, l'incarnation des principes directeurs des groupes en symboles, la division en partis, nous trouvons tous les stades de la liberté ou de l'indépendance de l'individu à l'égard du groupe, l'entrecroisement et la superposition des groupes mêmes, et certaines formes déterminées de leur réaction contre les influences extérieures. Cette ressemblance des formes et des évolutions qui se produit souvent au milieu de la plus grande hétérogénéité des déterminations matérielles des groupes, y révèle, en dehors de ces déterminations, l'existence de formes propres, d'un domaine dont l'abstraction est légitime : c'est celui de l'association en tant que telle, et de ses formes. Ces formes se développent au contact des individus, d'une façon relativement indépendante des causes matérielles (actuelles, singulières) de ce contact, et leur somme cons-

1. Cf. *R. de Métaphysique*, *Ibid.*, p. 499.

titue cet ensemble concret qu'on appelle, par abstraction, société[1]. »

Et d'autre part, pour ce qui concerne le second fait, « le même contenu d'intérêts peut se présenter dans des formes sociales très différentes : par exemple l'intérêt économique se réalise aussi bien par l'exclusion des autres groupes économiques et par leur inclusion ; les contenus de la vie religieuse exigent, tout en restant identiques à eux-mêmes en tant que contenus, tantôt une forme de communauté libérale, tantôt une forme de communauté centralisée ; les intérêts qui sont à la base des relations des races s'apaisent dans la diversité, à peine saisissable d'un seul coup d'œil, des formes de l'organisation familiale ; l'intérêt pédagogique conduit tantôt à une forme libérale, tantôt à une forme despotique des relations entre le maître et les élèves, tantôt à des réciprocités d'action individuelles entre le maître et l'élève isolé, tantôt à des réciprocités d'action collectives entre le maître et la collectivité des élèves. De même donc qu'une seule et même forme peut contenir les contenus les plus divergents, de même la même matière peut subsister alors que les relations des individus, qui sont le support de cette matière, se meuvent à travers une diversité de formes[2]... » Cette indépendance, au moins relative, des formes, qui peuvent recouvrir divers contenus, et des contenus, qui peuvent revêtir diverses formes, légitime l'abstraction qui est nécessaire à la constitution de la sociologie comme science, et qui consiste à isoler, pour les étudier à part, les formes de la socialisation.

Cette conception de la sociologie s'oppose nettement, dès l'abord, à la conception des sociologues français contemporains, qui repose sur la détermination du fait social par les deux caractères d'extériorité et de contrainte. La sociologie française, issue du tradionalisme et du positivisme, a hérité du préjugé anti-individualiste auquel s'est trouvée associée, dans ces deux doctrines, pour des raisons historiques et politiques contingentes, l'idée qu'il existe une nature sociale. Préoccupés avant tout d'opposer un frein aux initiatives individuelles en matière d'organisation sociale et politique, les

1. Cf. *R. de Métaphysique*, sept. 1894, p. 499-500.
2. Cf. *Soziologie*, p. 8-9.

traditionalistes et Auguste Comte s'étaient attachés à démontrer que la nature sociale a, comme la nature physique, ses lois propres, supérieures aux volontés individuelles, et que les individus ne sauraient enfreindre sans déterminer de graves bouleversements : leur désir d'organisation et de stabilité sociales, que justifiait l'état de la société française au début et au milieu du XIX[e] siècle, et leur ardeur à réagir contre l'esprit révolutionnaire, fournissent l'explication de l'opposition qu'ils ont établie entre l'individu et la société. En partant de cette opposition, telle que le traditionalisme et le positivisme l'avaient conçue, pour définir le fait social par l'extériorité et la contrainte par rapport aux consciences individuelles, la sociologie française contemporaine a continué à exclure du domaine de la recherche sociologique les forces individuelles et leur interaction ; même elle a incliné à les méconnaître ; et par suite, parmi les formes de socialisation, elle a négligé celles qui comportent, non la contrainte d'une institution, mais l'interaction d'individus affranchis, c'est-à-dire, en somme, toutes les formes modernes de la société. Sur la conception sociologique de l'école de M. Durkheim, la conception simmélienne présente donc, d'abord, cet avantage, d'être beaucoup plus large, et de s'appliquer aussi bien aux sociétés libérales et démocratiques, où l'individu est, comme agent libre et comme électeur ou législateur, un facteur agissant du progrès, qu'aux sociétés autoritaires, où la masse et les traditions sont tout, et où l'individu n'est rien. Simmel, il est vrai, ne se rallie pas pour cela à la thèse soutenue en France par M. Tarde, et suivant laquelle les faits sociologiques seraient essentiellement des faits psychologiques. Il se préoccupe tout autant que M. Durkheim d'assurer l'indépendance de la sociologie, comme science, et de la distinguer de la psychologie ou de l'histoire. Mais cette indépendance de la sociologie, il s'efforce de la garantir par l'intervention de concepts moins abstraits, moins massifs, plus proches de la réalité concrète et vivante, que les concepts d'extériorité et de contrainte. Ces concepts qui se rangent tous sous le concept relativiste par excellence de la réciprocité d'action, sont, comme on l'a vu, ceux de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposi-

tion, de la division du travail, etc., etc., c'est-à-dire des concepts qui, s'ils assurent la constitution d'une expérience sociologique distincte de l'expérience psychologique ou historique, font cependant, place, dans leur contenu, à toutes les variétés de l'action individuelle, depuis la plus dépendante jusqu'à la plus libre. Et ainsi se trouvent conciliés, sous l'unité du point de vue relativiste, les deux besoins opposés auxquels ont répondu séparément, en France, les conceptions sociologiques de M. Tarde et de M. Durkheim : d'une part le besoin d'affranchir la sociologie, comme science, de la tutelle de la psychologie, et d'autre part le besoin de la tenir aussi près que possible de la réalité concrète.

De cette différence fondamentale entre la conception de M. Durkheim et la conception simmélienne découle immédiatement une autre différence importante. Au lieu de se borner, comme la sociologie de M. Durkheim, à l'étude du *macrocosme* social, c'est-à-dire à l'étude des phénomènes sociaux massifs, cristallisés, formations synthétiques et dérivées, isolables de l'interaction humaine dont elles résultent, la sociologie devra, selon Simmel, nous révéler la structure *microscopique* de la société, et nous faire assister au détail des processus dont les grandes institutions, telles que les États, les Églises, les corporations, la famille, etc..., sont les résultantes. Une comparaison entre l'organisme vivant et la société rend plus sensibles les lacunes de l'étude macroscopique. Les grandes institutions sont à la société ce que les organes sont à l'organisme. Or nous ne connaissons entièrement les organes du corps vivant que lorsque nous en connaissons la formation : et celle-ci résulte d'une infinité de processus intra- et intercellulaires, qu'il est par conséquent nécessaire d'analyser. Il en est dans la société comme dans l'organisme vivant. Les grandes institutions qui sont les organes du corps social ne peuvent être entièrement connues que si l'on analyse les processus élémentaires d'où elles naissent, et qui régissent la formation du lien social. Toutefois, il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de cette analogie entre l'organisme et la société, qui n'a, aux yeux de Simmel, qu'une portée purement méthodique. « Absolument au delà de toute analogie sociologique ou métaphysique entre les réalités sociale et organique, il s'agit uniquement ici, remarque-t-il, d'une analogie dans l'étude méthodique de ces deux ordres de réalité et dans son développement ; il s'agit de la découverte des fils ténus, des rapports les plus minimes entre les hommes, dont la répétition continuelle supporte toutes ces grandes formations, devenues objectives, qui ont une histoire propre. Ces processus tout à fait primaires, qui informent en « société » la matière immédiate individuelle, doivent ainsi, aussi bien que les événements et formations supérieures et complexes, être soumis à l'élaboration formelle (*sind also... der formalen Betrachtung zu unterziehen*) ; et les réciprocités d'action particulières, qui se présentent sous ces proportions, peu familières au regard théorétique, doivent être envisagées comme des parties de la socialisation en général[1]. »

Ce qui permet à la sociologie de revendiquer pour elle-même l'analyse de ces processus, qui sont, à vrai dire, des processus psychologiques, c'est la possibilité, déjà mise en lumière dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, de distinguer dans les phénomènes psychologiques eux-mêmes, d'une part, leurs processus proprement dits, obéissant à certaines lois qui sont les lois de la psychologie, et, d'autre part, le contenu de ces processus, susceptible de revêtir d'autres formes que celles de la science psychologique, et en particulier la forme sociologique. « L'étude scientifique des réalités psychiques n'est pas nécessairement psychologie[2]. » Ces réalités peuvent être envisagées de points de vue différents, et par des sciences différentes. « Le fait que les hommes influent les uns sur les autres, que l'un fait quelque chose et qu'un autre le subit,... est naturellement un phénomène psychique, et la production historique de chaque cas de ce phénomène ne saurait être comprise que par une information psychologique, par l'hypothèse de séries psychologiques, par l'interprétation de ce qui est extérieurement constatable à l'aide de catégories psychologiques. Mais, d'un point de vue scientifique particulier, on peut laisser tout à fait de côté cet événement psychique, comme tel, pour suivre, diviser, mettre en relations ses

1. Cf. *Soziologie*, p. 20-21.
2. Cf. *Ibid.*, p. 21.

contenus en eux-mêmes, en tant qu'ils se rangent sous le concept de la socialisation [1]. » De ce point de vue, qui est celui du sociologue, ce que l'on envisagera, ce sont les formes des relations interhumaines que seront susceptibles de revêtir ces contenus : et ces formes sont précisément celles qui ont déjà été déterminées, domination, subordination, concurrence imitation, opposition, etc...

De ces diverses formes de la socialisation, dont l'étude doit constituer, selon Simmel, l'objet de la sociologie comme science indépendante, la *Soziologie* contient une analyse déjà fort poussée, qu'il ne saurait être question de suivre dans le détail, mais dont il importe pourtant d'esquisser les grandes lignes et de signaler l'intérêt. C'est ainsi, par exemple, que Simmel s'efforce de mettre en lumière l'influence exercée, sur l'organisation intérieure des groupes sociaux, par le nombre plus ou moins grand de leurs membres, d'analyser les formes principales, de déterminer les conditions psychologiques et les conséquences sociales de la domination et de la subordination, de la concurrence et de la lutte pour la vie, de dégager les lois qui régissent la vie des sociétés secrètes sous l'influence du seul secret, de faire ressortir les principales formes de l'interférence et de l'entrecroisement des cercles sociaux, familles, professions, nations, etc..., et leurs conséquences principales, de préciser l'influence de la pauvreté et de la richesse sur l'organisation sociale et les relations interindividuelles, d'analyser les conditions de la conservation et de la permanence des groupes sociaux, conditions qu'il trouve dans l'incessante interaction de leurs membres, de déterminer l'influence de l'espace sur l'organisation des sociétés, et enfin de mettre en lumière les principaux facteurs qui président à l'extension des sociétés et à la constitution d'individualités libérées et différenciées. Complétées par de nombreuses digressions, dont l'une des plus curieuses est l'analyse de l'influence sociologique des différents sens (et en particulier de l'odorat [2]), ces analyses s'inspirent toujours de la même préoccupation essentielle : montrer

1. Cf. *Soziologie*, p. 22-23.
2. Cf. *Mélanges de Philosophie relativiste*, trad. A. Guillain, p. 17-38 et *Soziologie*, p. 646-665.

comment, et sous l'influence de quels facteurs, les conténus psychologiques peuvent revêtir des formes sociales diverses, mais toujours réductibles à la catégorie relativiste par excellence, de la réciprocité d'action entre les individus.

Il en est de la sociologie, ainsi constituée, comme de toutes les sciences exactes, morale, économie politique, histoire, etc... : elle a, elle aussi, deux frontières par lesquelles elle confine à la philosophie, sa frontière d'origine et sa frontière terminale. De ces deux domaines philosophiques, qui bornent la sociologie comme science exacte, « l'un comprend les conditions, les concepts fondamentaux, les hypothèses de la recherche particulière, qui ne sauraient être enfermées en cette dernière, puisqu'elles en sont bien plutôt les conditions; dans l'autre cette recherche particulière est conduite à des parachèvements et à des synthèses, et mise en relation avec des concepts et des problèmes qui n'ont aucune place dans l'expérience et dans la connaissance immédiatement objective. Le premier domaine est celui de la théorie de la connaissance, le second celui de la métaphysique de la sociologie. Le dernier implique deux problèmes, qui toutefois restent à juste titre confondus dans la pensée réelle : la non-satisfaction du caractère fragmentaire des connaissances particulières, et la fin prématurée des vérités établies et des séries de preuves, conduisent à l'achèvement de ces connaissances incomplètes par le moyen de la spéculation, et provoquent le besoin parallèle de compléter le défaut de cohésion et l'opposition de ces fragments dans l'unité d'une formation d'ensemble. Et à côté de cette fonction métaphysique, dirigée dans le sens du degré de la connaissance, en intervient une autre, dirigée dans le sens d'une autre dimension du réel, dans laquelle réside la signification métaphysique de ces contenus : nous les exprimons comme le sens ou la fin, comme la substance absolue sous-jacente aux phénomènes relatifs, et aussi comme la valeur ou la signification religieuse. Vis-à-vis de la société cette attitude mentale donne lieu à des questions comme celle-ci : La société est-elle le but de l'existence humaine, ou un moyen pour l'individu? Est-elle pour lui une aide, ou au contraire un empêchement? Sa valeur réside-t-elle

dans le fonctionnement de sa propre vie, ou dans la réalisation d'un esprit objectif, ou dans les qualités morales qu'elle fait naître chez les individus? Une analogie cosmique se révèle-t-elle dans les stades typiques de développement des sociétés, en sorte que les relations sociales des hommes devraient être rangées sous une forme ou un rythme général, étranger par lui-même aux phénomènes, mais en constituant le fondement, forme ou rythme qui régiraient également les forces essentielles des réalités matérielles? Peut-il en général y avoir une signification métaphysico-religieuse des sociétés, ou cette signification métaphysique est-elle réservée aux âmes individuelles[1]? » Questions essentiellement philosophiques, qui relèvent, non plus de la sociologie, mais de la philosophie sociale.

Ces questions, à la vérité, Simmel ne les aborde point dans sa *Soziologie*. Tout au plus donne-t-il sur elles des aperçus fragmentaires dans divers articles de revues, où s'exprime sa conception de l'unité de la vie, qui sera brièvement définie dans un dernier chapitre. Mais, en revanche, la *Soziologie* contient, sur la théorie de la connaissance sociologique, c'est-à-dire sur le domaine philosophique situé en deçà de la connaissance sociologique exacte, des remarques fort importantes, qui achèvent de caractériser la conception simmélienne de la sociologie, et de la distinguer de la conception de l'école sociologique française. Ces remarques, il importe de les analyser succinctement.

Le problème que la théorie de la connaissance sociologique a à résoudre est le suivant : Comment la société en général est-elle possible? Ce problème, à la vérité, on pourrait être tenté de le résoudre par l'histoire. Mais l'histoire ne saurait en aucune façon rendre compte de la naissance du lien social. Reprenant une idée chère à Auguste Comte, Simmel montre aisément que la société n'a pu naître de la conviction préalable de son utilité, cette conviction étant nécessairement postérieure à une longue évolution sociale, et l'idée que l'action sociale est plus efficace que l'action isolée n'ayant par conséquent pu être acquise qu'*a posteriori*. C'est dire

1. Cf. *Soziologie*, p. 25-26.

que les conditions qui rendent la société possible, si elles existent, ne peuvent être qu'*a priori*, et que leur recherche incombe, non à l'historien, mais au philosophe, comme théoricien de la connaissance. Toutefois, le problème de savoir comment la société en général est possible, en dépit de son analogie formelle avec le problème kantien « Comment la nature est-elle possible? », ne saurait être résolu par une simple application de la solution apportée par Kant pour ce qui concerne la nature. Pour diverses raisons, il ne saurait suffire, ici, de faire appel à la fonction synthétique des catégories de l'entendement.

En effet, l'unité de la société n'est pas du même ordre que l'unité de la nature. Tandis que cette dernière est l'œuvre d'un spectateur, groupant, à l'aide des catégories de l'entendement, les éléments divers et distincts de l'aperception, l'unité de la société est indépendante de l'activité synthétique d'un spectateur : elle est réalisée directement et immédiatement par les éléments sociaux eux-mêmes, entrant en réciprocité d'action. D'autre part les relations qui unissent les membres du corps social sont d'une autre nature que celles qui unissent les éléments du monde physique, le monde physique étant le monde de la juxtaposition, le monde social celui de la corrélation vivante. Enfin, si l'on se place au point de vue du sujet, l'unité que peuvent acquérir nos représentations de la nature apparaît comme beaucoup plus étroite que celle dont sont susceptibles nos représentations de la société, et cela en raison de la simplicité, au moins relative, de la nature physique, composée d'un nombre relativement peu considérable d'éléments homogènes et impersonnels, soumis à des lois générales, tandis que la société, au contraire, est composée par une multitude d'éléments personnels, hétérogènes, irréductibles. Et, en effet, à la différence des objets de la nature, qui n'ont pour nous une existence objective que dans la mesure où ils sont soumis aux lois de notre représentation, les éléments du corps social, c'est-à-dire les individus, ont à nos yeux une existence indépendante de notre représentation, une existence absolue et inconditionnée comme la nôtre. Si la société est notre représentation, elle ne l'est donc pas au même titre que la nature. La question se pose

de savoir comment, tout en reconnaissant aux autres individus une existence indépendante de nous, et en quelque sorte une existence comme choses en soi, nous parvenons cependant à en faire des objets de notre représentation, et comment, en tant que tels, ils nous apparaissent comme membres, au même titre que nous, de la société dont nous faisons partie. Cette transformation des autres individus, comme choses en soi, en objets de notre représentation et en membres du corps social est évidemment commandée par des catégories, qui sont les conditions pures *a priori* de la connaissance sociologique. Ce sont les catégories qu'il s'agit de déterminer.

Simmel en aperçoit trois principales.

La première a déjà été déterminée, dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie* comme un des *a priori* qui commandent la recherche historique. C'est l'impossibilité où nous sommes de jamais connaître d'une façon absolument adéquate les autres individus, dans la mesure où ils diffèrent de nous. Contraints, par conséquent, de nous contenter d'une représentation fragmentaire, nous sommes conduits à généraliser les traits que nous apercevons empiriquement en les rangeant sous une catégorie *a priori*, classe, profession, parti, etc... Dès lors, nous comprenons l'individu sous ces concepts généraux, c'est-à-dire comme membre d'une classe, d'une profession, d'un parti, nous érigeons ce caractère en caractéristique essentielle de sa nature; nous rétrécissons, par l'abstraction, et nous étendons, par la généralisation, la représentation que nous avons de son individualité. Et il en résulte un effacement de cette dernière, en ce qu'elle a d'irréductible, effacement dû à l'imperfection de notre représentation des individus. Il y a là, semble-t-il, une sorte de renversement de la conception schopenhauerienne, d'après laquelle la représentation fausserait, dans le sens de l'individualisation, la réalité, impersonnelle en soi : d'après Simmel, qui reprend ici une des idées sur lesquelles il a le plus insisté dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la réalité en soi serait essentiellement individuelle, et la pensée sociale, la pensée de l'impersonnel, de l'abstrait et du général, se justifierait uniquement par l'infirmité de notre représentation et par sa propre utilité pratique, seul fondement de la valeur des concepts.

Ainsi s'affirme encore l'opposition de la pensée simmélienne et de la conception sociologique de l'école de M. Durkheim; opposition qui est, à la fois, celle du nominalisme et du réalisme, et celle du criticisme et du dogmatisme.

La seconde catégorie de la connaissance sociologique est constituée par l'idée que, cependant, la vie sociale n'absorbe pas l'individualité tout entière, mais que tout individu conserve, à côté de la sphère de sa personnalité qui rentre sous le concept de membre de tel ou tel groupe social, une sorte de résidu extra-social qui est son bien propre, et qui reste absolument irréductible. Cette catégorie est, évidemment, le corrélat théorique de la précédente; elle se borne à poser l'existence d'un for intérieur, d'un quant-à-soi que la première catégorie ne saurait atteindre, et à réserver, à côté des droits de la sociologie, ceux de la psychologie et de l'histoire. Dans la pratique, d'ailleurs, les contenus qui rentrent sous l'une et l'autre catégorie sont en corrélation incessante. L'individu extra-social et l'individu social entrent en réciprocité d'action, le premier étant la résultante des influences sociales, et le second commandant les réactions de l'individu à ces influences. Et c'est cette réciprocité d'action vivante qui, conformément au principe fondamental du relativisme simmélien, constitue l'unité réelle et profonde de l'individualité.

La troisième catégorie, enfin, synthétise les deux autres. Elle est constituée par l'inégalité des éléments sociaux, considérés, non dans leur valeur, mais dans leur contenu et dans leur destinée. En raison de cette inégalité, tout se passe dans la société comme si chaque élément social, c'est-à-dire chaque individu, avait à jouer un rôle particulier, auquel il serait destiné. La vie individuelle, celle-là même qu'exprime la seconde catégorie, entre en corrélation avec la vie sociale, qu'exprime la première catégorie; et la société n'est pleinement réalisée, la socialisation n'est entière que lorsque la vie extra-sociale de l'individu s'intègre exactement dans l'organisation du corps social dont il fait partie. Cette intégration, dont résulte seulement une société parfaite (abstraction faite de toute signification morale ou eudémonistique du mot « parfait ») semble ne pouvoir

résulter que de la prise de conscience, par l'individu, de la nécessité de se tenir à la place pour laquelle il est fait. Et, par là, la socialisation, au lieu d'être simplement l'effet d'une multiplicité de causes efficientes, devient une fin pour l'individu conscient : et la série causale qui aboutit à la formation de la société se transforme en une série téléologique. La société apparaît, dès lors, comme un milieu, où chaque individu trouve, toute préparée, sa place, et qui lui dicte son rôle : et les corrélations, dont la trame constitue la vie sociale, s'achèvent ainsi, à l'intérieur de la série téléologique, dans la corrélation des droits individuels et des devoirs sociaux, c'est-à-dire dans une dernière réciprocité, qui garantit également l'autonomie individuelle et les intérêts de la conservation et du progrès social, et qui est la loi fondamentale des sociétés civilisées et démocratiques. Là n'est pas le moindre mérite de cette conception, de s'appliquer aux sociétés modernes, où l'individu est à la fois législateur et citoyen, et de ne point chercher uniquement la réalité sociale, ainsi qu'on a pu le reprocher, avec quelque apparence de raison, à l'école de M. Durkheim, dans les masses indifférenciées et passives, dans les troupeaux humains des âges préhistoriques ou des époques primitives, dans les sociétés atrophiées ou décadentes.

Telle est, dans ses grandes lignes, la conception simmélienne de la sociologie. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est son caractère philosophique : quoique faisant l'objet d'une science exacte et positive, et par cela même qu'elle en fait l'objet, la réalité sociale relève, comme tous les autres ordres de la réalité, de la philosophie, et cela en deux sens différents. D'abord parce qu'une élaboration théorétique est nécessaire pour constituer l'expérience sociale; ensuite parce qu'au delà de la connaissance positive, il y a place pour une spéculation rattachant la vie sociale à l'unité de la vie. Bien plus, à l'intérieur même de la science positive de la société, on saisit encore la domination de conceptions philosophiques dont le champ d'application s'étend bien au delà de la société : la sociologie de Simmel apparaît en effet comme commandée de la façon la plus expresse par les idées directrices de son relativisme, et en particulier par cette notion de la corrélation et de la réciprocité d'action qui a

trouvé, dans tous les autres domaines scientifiques, son application antérieure. La constitution de la sociologie comme science positive n'est donc point, pour Simmel, bien au contraire, la fin de la philosophie; mais la théorie de la connaissance et la métaphysique conservent, par rapport à cette science nouvelle, tous leurs droits. De là toutes les différences qui séparent la conception simmélienne des conceptions sociologiques des positivistes contemporains, trop portés, semble-t-il, à méconnaître les droits de la philosophie à la vie, et à la dissoudre dans les techniques scientifiques.

CHAPITRE VII

LE RELATIVISME ESTHÉTIQUE

En s'appliquant successivement à l'analyse des conditions de la connaissance, de la vie morale, de la vie économique, de la vie historique et de la vie sociale, le relativisme simmélien n'a pas épuisé toute sa fécondité : il s'étend aussitôt à la vie esthétique, à la vie religieuse, à la vie philosophique, et se couronne enfin par une doctrine générale de l'unité de la vie.

Quoique la conception esthétique de Simmel n'ait nulle part été formulée d'une façon systématique, et qu'il faille en chercher les éléments épars en de nombreux passages de ses ouvrages principaux et en divers articles de revues [1], traitant de sujets spéciaux, il ne s'en dégage pas moins, de ces allusions et de ces essais fragmentaires, une doctrine très nette, dont les idées directrices font pendant aux autres applications du relativisme simmélien.

Il en va, en effet, de la valeur esthétique comme de toute autre valeur. Loin qu'il faille essayer de la construire avec des éléments psychologiques plus simples, elle est une réalité psychologique vécue, une catégorie formelle irréductible. Le concept du beau n'est que la traduction abstraite, nécessairement infidèle, du sentiment immédiat qui s'attache à la beauté ressentie. Les contenus, c'est-à-dire le définissable, le qualitatif, peuvent, on l'a vu, revêtir la forme de la réalité, ou celle de la valeur morale, ou celle de la valeur économique : ils peuvent revêtir de même la forme de la valeur esthétique; et cette information est, dans tous les cas, l'acte

1. Les principaux de ces articles ont été traduits et reproduits par Mlle Guillain dans *Mélanges de philosophie relativiste*. Signalons : *le Réalisme en art*, *les Réflexions suggérées par l'aspect des ruines*, *l'Étude sur Venise*, *l'Œuvre de Rodin*, *le Christianisme dans ses rapports avec l'Art*, etc.

simple et inanalysable d'une conscience dont l'activité est essentiellement synthétique. C'est dire que, considérée dans son rapport avec la conscience qui la vit, la valeur esthétique est d'abord, comme toute valeur, une valeur subjective. Mais aussi l'esprit possède la capacité de se représenter les contenus en les détachant de lui, de les considérer comme indépendants du fait d'être représentés, de leur attacher un sens en eux-mêmes. Cette capacité entre en jeu dans la vie esthétique comme dans toute autre forme de vie : la valeur esthétique est vécue, en quelque façon, hors de la conscience qui la vit; en sorte que, bien que réalisée psychologiquement dans un sentiment, elle décline toute corrélation avec un sujet. Comme la valeur morale ou économique, et comme la vérité, la valeur esthétique est quelque chose d'autre que le sentiment dans lequel elle prend corps : elle est située au delà du dualisme du sujet et de l'objet; c'est une catégorie métaphysique.

Toutefois, si on la considère, non en elle-même et dans sa signification intrinsèque, mais dans son évolution psychologique, elle apparaît susceptible de la même objectivation progressive que la valeur économique ou la valeur morale, à mesure que la conscience cesse de s'absorber dans la jouissance des contenus, et que le sujet et l'objet se situent à une distance de plus en plus grande l'un de l'autre, distance qui ne saurait cependant aller jusqu'à l'infini. Au stade de la confusion du sujet et de l'objet succède le stade du désir, dont une valeur représentée est la fin. Mais le désir de la valeur esthétique se distingue du désir de la valeur pratique en ce que l'objet en est situé à une distance beaucoup plus grande du sujet. De même que le devoir, le beau a pu être originellement utile : il ne revêt la forme du beau qu'à partir du moment où il a cessé de répondre à un besoin conscient. La beauté est la forme prise par un contenu qui a cessé d'être vécu en rapport avec nos tendances pratiques immédiates, pour ne plus mettre en jeu que nos énergies contemplatives et ne conserver qu'une signification symbolique. « L'art, écrit Simmel, est l'antithèse de la vie, il est la délivrance de la vie par son contraire. Dans l'art, les formes des choses, indifférentes au fait d'être ou de ne pas être des objets de jouissance

subjective, repoussent tout contact avec la réalité[1]. » De là vient que la valeur esthétique ne s'attache aux objets que dans la mesure où ils se détachent du courant de la vie pratique, dans la mesure même où ils s'y opposent. Tout ce qui est très éloigné dans le temps et dans l'espace, tout ce qui est ancien ou exotique éveille aisément l'intérêt esthétique. Par rapport aux autres valeurs, exception faite cependant pour les valeurs religieuses, la valeur esthétique se situe à une distance beaucoup plus grande du sujet.

Mais aussi, si l'art s'éloigne de la vie, sa signification n'en est-elle que plus profonde. En vertu de cette corrélation fondamentale du subjectif et de l'objectif qui est la loi même de la vie, si l'objet d'art se place à une distance qui l'éloigne de toute réalité immédiate, c'est « pour se rapprocher ensuite de nous, et pour nous toucher de plus près qu'il ne pourrait le faire si on s'en était tenu à la réalité immédiate... Par cela même que les contenus de la réalité et de l'imagination s'éloignent à cette distance, ils se rapprochent de nous bien plus qu'ils ne le font dans les formes de la réalité[2]. » Les choses du monde réel, si elles n'ont d'existence et de valeur que pour nous, si elles nous servent de moyens et de matériaux pour l'organisation de notre vie, gardent cependant « quelque chose qui nous reste en dernière ligne profondément étranger[3] ». L'œuvre d'art, au contraire, si elle a une existence en soi, nous est entièrement pénétrable. « Nous ne pouvons nous approprier complètement que l'œuvre d'art; ce n'est qu'en revêtant cette forme qu'une âme nous devient parfaitement accessible. Elle existe pour elle-même, elle jouit d'une indépendance que rien en dehors d'elle ne saurait atteindre, et en même temps elle existe pour nous, elle nous est plus accessible que tout ce qui se présente à nous. En envisageant les contenus de la vie comme tels, nous éprouvons qu'il a fallu qu'ils nous touchent, qu'un mouvement se produise, qu'un « sort » s'accomplisse, que par le fait seul de leur existence il n'y aurait pas de communauté entre ceux-ci et nous[4]. »

Sartre

1. Cf. *Mélanges*, p. 81.
2. Cf. *Ibid.*, p. 81.
3. Cf. *Ibid.*
4. Cf. *Ibid.* et suiv.

C'est qu'en effet, à quelque distance que l'œuvre d'art se situe de l'âme, l'âme n'en est pas moins toujours ce qui donne à ses contenus leur forme et leur unité. La thèse fondamentale du relativisme kantien, reprise et généralisée par Simmel dans ses ouvrages antérieurs, que l'activité du moi amène les éléments sensibles dans les réciprocités d'action dont l'entre-croisement constitue l'unité du monde, qu'elle est, autrement dit, la vie même du monde dans sa constitution progressive, trouve ici une nouvelle application. L'œuvre d'art émane de l'âme, et conserve avec elle une étroite parenté. Le moi contemple, dans le beau, une de ses formes, une de ses destinées, cristallisée en quelque sorte, et détachée de lui; et il se reconnaît en elle. En d'autres termes encore, l'œuvre d'art exprime toujours une des façons dont la vie de l'âme est possible : l'âme réalise par elle une de ses virtualités.

De là la vérité propre à l'œuvre d'art. Sans doute, l'art n'a pas d'autres moyens d'expression que les données sensibles, et, en ce sens, il est indépendant de la réalité, qui n'est pas une qualité des choses, mais une signification que nous donnons à l'ensemble des qualités des choses, « une relation de l'esprit avec le grand secret de l'être », c'est-à-dire quelque chose d'abstrait et de métaphysique. Ce qui est, autrement dit, le contenu de l'œuvre d'art, ce n'est pas la réalité comme telle, ce sont les qualités sensibles, sons, formes, couleurs[1], qualités que la perception partage avec l'hallucination et l'illusion, et auxquelles, dans la perception, le sentiment du réel ne vient s'ajouter qu'après coup. Mais, si l'art n'est point vrai en ce sens qu'il reproduirait la réalité, il n'en possède pas moins sa vérité à lui.

Il est vrai d'abord, comme la connaissance elle-même, en tant que synthèse et harmonie de facteurs corrélatifs. L'idée que la vérité est un concept de rapport, idée dont Simmel a fait si heureusement usage dans sa théorie de la connaissance, trouve dans le domaine esthétique une nouvelle application et une nouvelle confirmation. Pas plus dans le domaine de l'art que dans celui de la science, il n'y a place pour l'*adæquatio rei et intellectus*. Ce qui donne à une œuvre d'art son ton, son accent de vérité, ce n'est pas sa correspondance à un objet réel, c'est l'harmonieuse unité de son tout, réalisant, pour celui qui la goûte, les promesses qu'a faites spontanément une de ses parties. Cette unité est l'œuvre de l'âme, qui vit au centre de l'œuvre d'art, dans une de ses destinées qu'elle a projetée hors d'elle-même; et le lien qui unit les parties au tout, les détails à l'ensemble, la périphérie au centre, est un lien spirituel, l'activité synthétique du moi. Ici encore, c'est du côté de l'esprit et de ses formes, non du côté de la réalité en soi, qu'il faut chercher les conditions de la vérité[1].

1. Cf. *Mélanges*, p. 99-100.

De là l'erreur des théoriciens du réalisme en art. Leur idéal d'exactitude photographique dans la reproduction des objets extérieurs est faux et irréalisable. Aussi tous ceux d'entre eux qui furent vraiment des artistes l'ont-ils démenti dans leurs œuvres. Il y a deux sortes de réalisme : celui qui se propose de reproduire exactement la réalité à la façon d'une copie; et celui qui se propose d'évoquer, dans la conscience du spectateur, de l'auditeur et du lecteur, des impressions particulièrement profondes, auxquelles s'attachera immédiatement un sentiment de vérité, en raison de leur profondeur. Le dernier seul est esthétique. « Le réalisme, écrit Simmel, en tant qu'il est vraiment de l'art, ne se préoccupe aucunement de suggérer à la conscience la réalité des aspects qu'il présente... Le naturalisme inesthétique nous présente des détails d'une scène érotique de manière à nous transporter au milieu de sa réalité. Le naturalisme plus raffiné méprisera de tels moyens ; par la simple harmonie du coloris et le rythme des lignes, il produira des réflexes dans les couches les plus profondes de l'âme, réflexes qui, originairement il est vrai, n'étaient liés qu'à la réalité de la vie érotique, mais qui, dégagés d'elle à présent, planent pour ainsi dire autour de ce que la reproduction artistique a de purement visible, sans avoir en outre besoin de la représentation d'une réalité substantielle[2]. »

L'art réaliste digne du nom d'art ne se distingue que par la pro-

1. Cf. *Mélanges*, p. 97.
2. Cf. *Ibid.*, p. 100-101.

fondeur toute particulière des réactions subjectives qu'il provoque dans les couches les plus intimes de l'âme. « Il me semble, écrit Simmel, que les œuvres d'art sont « réalistes » dans la mesure où les impressions et les réactions subjectives qu'elles provoquent ressemblent à celles qu'évoque en nous la réalité... Le réalisme est un principe beaucoup trop étendu pour se borner à l'imitation extérieure des contenus de la réalité. Ceci n'est qu'un des moyens dont il peut se servir, et l'étroitesse du dogme réaliste en art tient d'ordinaire à ce qu'il élève ce simple moyen au rang d'une fin en soi. Le naturalisme de grand style a toujours montré sa richesse et toute la profondeur de sa signification en sachant produire les réactions subjectives de l'impression naturelle par des moyens autres que l'impression naturelle elle-même. Il semble même que le charme et l'intensité de la signification d'une œuvre d'art croissent dans la mesure où l'objet présenté par elle d'une façon immédiate possède une distance et une indépendance plus grandes vis-à-vis de l'objet de la réalité naturelle, tout en produisant le même résultat psychologique que celui-ci [1]. » L'œuvre d'art a, autrement dit, une valeur expressive, une vérité d'autant plus grande que, tout en se posant à part de la réalité et en renonçant à la reproduire exactement, elle donne davantage l'impression de la vie réelle. L'illusion, la chimère, la fantaisie flottent à la surface de l'âme, et l'œuvre d'art qui nous transporte dans leur sphère, ayant peu de vie, n'a, dans notre vie, qu'un faible retentissement. Au contraire, c'est le propre de l'œuvre d'art réaliste de nous faire revivre notre vie la plus profonde dans le domaine esthétique, et d'éveiller au fond de nous-mêmes des réactions aussi énergiques, quoique orientées dans un tout autre sens, que celles qui sont provoquées par la réalité. Là résident le sens profond du réalisme et sa valeur comme théorie de l'art.

Sans doute n'est-ce pas ainsi que ses théoriciens l'entendent généralement. Ils « sont persuadés qu'ils suivent fidèlement la réalité [2] » ;

1. Cf. *Mélanges*, p. 97 à 99.
2. Cf. *Ibid.*, p. 102.

ils « croient copier les choses telles qu'elles sont réellement [1] ». Mais l'illusion dont ils sont dupes ne saurait tromper qu'eux-mêmes, et s'explique d'ailleurs aisément. « Lorsque l'artiste fait ce qu'il fait, écrit Simmel, la raison la plus profonde en est que, de prime abord, il voit les choses telles qu'il peut les faire. Dans le rapport existant entre l'artiste et les choses, la réceptivité et la productivité, qui sont des processus distincts chez les autres hommes, ne font qu'un ; sa vision est immédiatement productrice ; la tendance de sa nature qui le force à former ses créations d'une façon définie est aussi celle qui détermine sa façon de voir [2]. » Autrement dit, les tendances productrices qui constituent l'originalité de l'artiste faussent sa vision du réel, et c'est cette déformation préalable qu'il fait subir aux choses qui lui donne l'illusion de les avoir exactement reproduites. L'art n'est pas une vision, mais une création, et l'artiste ne voit pas les choses telles qu'elles sont, mais telles qu'il veut les peindre. De même que ce qui est vrai, du point de vue de la connaissance, c'est ce qui répond à l'intérêt pratique de l'espèce, de même, ce qui est vrai du point de vue de l'art, c'est ce qui répond aux besoins créateurs du génie. Le même pragmatisme qui vaut pour la connaissance vaut pour l'art, à cette différence près que, tandis que la connaissance est une pratique sociale, l'art est une pratique individuelle. C'est pourquoi la signification et la vérité d'une œuvre d'art sont d'autant plus profondes que l'individualité de l'artiste est plus puissante et son originalité plus accusée. L'œuvre d'art n'est pas expressive par ses contenus, comme tels, mais par les énergies psychiques qui les informent et les stylisent, c'est-à-dire en somme par ce qu'il y a en elle d'âme et de vie.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'au delà de cette vérité qui lui vient de son unité interne, l'œuvre d'art est susceptible d'atteindre une vérité plus haute, qui se mesure à la puissance et à la profondeur des énergies qu'elle met en œuvre ? Vérité subjective encore, en ce sens qu'elle n'est pas davantage que la première la traduction d'une

1. Cf. *Mélanges*.
2. Cf. *Ibid.*, p. 103.

réalité extérieure à l'esprit, et qu'elle tire toute sa signification des réactions qu'elle provoque dans les couches profondes de l'âme; mais vérité cependant dans toute la force du terme, et même, peut-on dire, en raison de la profondeur à laquelle elle pénètre dans l'intimité de la vie, vérité métaphysique. C'est dans l'œuvre d'art, en effet, que, à travers les symboles sensibles dont le jeu et l'harmonie traduisent les tensions, les élans et les rythmes de la vie, on approche de plus près le mystérieux secret dont la métaphysique poursuit la découverte. C'est dans l'œuvre d'art, qui jaillit des profondeurs de l'âme créatrice, et qui émeut l'âme jouissante dans ses régions les plus intimes, que la vie est saisissable le plus près de son immédiateté, comme étant essentiellement la vie d'une âme, l'activité d'un moi. — Sans doute la vie ne se réalise pas seulement sous la forme du vécu psychologique. Il y a dans la nature extérieure une vie latente, inconsciente, dont la vie psychologique n'est, en somme, qu'une forme plus distincte. Mais, dans la nature et dans la conscience, ce sont toujours les mêmes contenus qui entrent en jeu, et ces contenus, ce sont des contenus psychiques. Leur indétermination, leur mobilité, leur aptitude à revêtir les formes les plus diverses et à prendre les significations les plus opposées, leur tension, leur rythme ne peuvent se rapporter qu'à l'âme. Le psychologisme professé par Simmel dans la théorie de la connaissance se prolonge ainsi, dans la sphère métaphysique, en panpsychisme. — Sans doute encore les contenus de la vie restent toujours impensables et inconnaissables en tant que contenus purs, et la pensée métaphysique la plus aiguë ne saurait transcender les formes sous lesquelles ils sont vécus ou connus, pour les saisir intuitivement dans leur immédiateté. Mais, s'il est toujours nécessaire qu'ils subissent une information, une stylisation, il y a des degrés divers dans la distance à laquelle se situent, par rapport à eux, les diverses formes qu'ils adoptent. Cette distance atteint son minimum dans la vie esthétique. Tandis que la connaissance et la pratique les enserrent dans des cadres abstraits et raides, où se brise leur élan et se fige leur mobilité, l'art est susceptible de les saisir dans des formes beaucoup plus souples et plus proches de leur pure essence. C'est

d'ailleurs pourquoi l'art nous ouvre des horizons métaphysiques plus vastes que la connaissance ou la pratique. Là l'activité concrète du moi se recouvre d'une croûte de concepts abstraits et figés, qui sont son œuvre, et qui la dissimulent à notre regard. Rien, au contraire, lorsque nous contemplons la beauté dans une œuvre d'art, ne s'interpose entre la vie de l'œuvre et notre propre vie. C'est notre âme qui vit dans l'œuvre d'art, c'est notre propre vie qu'elle nous fait vivre. — Sans doute encore n'y a-t-il pas d'art sans information, sans style. Mais aussi, plus la stylisation que les contenus reçoivent dans l'œuvre d'art respecte leur pureté immédiate et moins elle comprime leurs tensions spontanées, plus précisément l'œuvre d'art a de vérité métaphysique. C'est justement la supériorité du réalisme, dans son sens profond, de faire effort vers un assouplissement des cadres esthétiques, vers une adaptation du style aux contenus, qui respecte le plus possible la pureté de ces derniers et se conforme scrupuleusement au sens immédiat de la vie. « Le naturalisme extrême, écrit Simmel, fait la guerre au style, et ne voit pas qu'un style qui vit le sens de notre vie d'une façon immédiate est vrai d'une façon bien plus profonde, est bien plus fidèle à la réalité que toute imitation : non seulement il *a* de la vérité, mais il *est* la vérité [1]. »

Il est vrai que l'exigence réaliste, qui astreint l'œuvre d'art à exprimer les contenus psychiques de la vie dans leur pureté la plus intense, paraît être diamétralement opposée à l'exigence esthétique, qui astreint l'art à s'éloigner de la vie, à être « la délivrance de la vie par son contraire ». Mais c'est précisément la supériorité du relativisme esthétique de pouvoir résoudre de telles oppositions en des corrélations vivantes. « Si on sent, écrit Simmel, que le but de l'art est de nous délivrer des troubles et des tourbillonnements de la vie, de nous fournir le repos et la paix au delà des mouvements et des contradictions, on ne doit pas oublier que la libération artistique de l'inquiétude ou du caractère insupportable de la vie peut être obtenue non seulement en se réfugiant dans ce qui constitue le contraire de cette agitation, mais aussi et surtout

1. Cf. *Mélanges*, p. 138.

Croce

par la stylisation la plus parfaite et la pureté la plus intense des contenus de cette réalité... En nous faisant revivre notre vie la plus profonde dans la sphère de l'art, l'artiste réaliste nous délivre précisément d'elle, telle que nous la vivons dans la sphère de la réalité [1]. »

Cette conception des rapports de l'art avec la vie et avec l'âme se précise et se confirme dans plusieurs études d'art, dont les plus intéressantes traitent de la signification esthétique des ruines, de l'œuvre de Rodin et de l'architecture de Venise.

Déjà l'œuvre architecturale tire sa valeur expressive, comme Schopenhauer l'a bien vu, des énergies psychiques qu'elle incarne. Ce qu'elle exprime, c'est l'équilibre de la matière pesante, tendant vers le bas, et de la spiritualité, de la volonté humaine tendant vers le haut : c'est, en somme, « la victoire sublime de l'esprit sur la nature [2] ». Pour comprendre la beauté d'un édifice, il faut sentir la pesanteur des matériaux et la tension psychique de l'architecte comme deux forces de même nature et de sens contraire : il faut en vivre le conflit latent et l'équilibre. Mais, quand l'édifice tombe en ruines, les forces inconscientes de la nature affirment plus énergiquement encore leur vitalité; et, pour comprendre la beauté de la ruine, il est plus nécessaire encore d'en sentir la parenté avec les tensions profondes de l'âme. Dans la ruine, en effet, l'équilibre de la nature et de l'esprit s'est rompu au bénéfice de la nature. La nature a secoué le joug de l'esprit, et s'est vengée de la violence qu'il lui a faite, en créant une forme d'après son image à lui. Elle a fait « de l'œuvre d'art la matière de sa création à elle, de même qu'auparavant l'art s'était servi de la nature comme de sa matière à lui [3] ». Sans doute cette création n'apparaît-elle pas comme commandée par une finalité du même genre que celle qui préside à la création artistique, et la chute, par exemple, de telle ou telle partie de l'édifice semble-t-elle être l'effet d'un pur hasard; « mais un nouveau sens s'empare de ce hasard, l'embrassant en même temps que la formation de l'esprit, en une seule idée, fondée non

1. Cf. *Mélanges*.
2. Cf. *Ibid.*, p. 117.
3. Cf. *Ibid.*, p. 120.

plus sur une téléologie humaine, mais dans une profondeur où celle-ci et l'entrelacement des forces naturelles inconscientes jaillissent d'une source commune [1] ». Or c'est à l'intérieur de l'âme humaine que prend naissance ce sens profond de la ruine, où se rejoignent et se fondent les tensions intimes de l'esprit et de la nature, et ce qu'il signifie, c'est du psychique. « *L'âme*, écrit Simmel, *est le champ clos par excellence, où luttent la nature et l'esprit, qui se retrouvent tous deux en elle.* Il se fait dans notre âme un travail continu d'édification, par des forces que nous ne pouvons désigner qu'au moyen de la comparaison spatiale d'un élan vers le haut; mais ce travail est constamment interrompu, troublé, détruit par les autres forces, qui agissent en nous comme notre être obscur et vil, et naturel seulement au mauvais sens du mot. Et notre âme se forme à chaque instant d'après les manières et les mesures selon lesquelles ces forces s'entre-croisent. Mais jamais elle n'arrive, ni par la victoire décisive de l'un des partis, ni par un compromis des deux, à un état définitif. Non seulement le rythme inquiet de l'âme ne le permet pas, mais il y a derrière chaque fait isolé, derrière chaque impulsion particulière dans l'une ou dans l'autre direction, quelque chose qui continue à vivre sous forme d'exigences qui ne peuvent être satisfaites par la décision actuelle... Quand nous contemplons une chose du point de vue esthétique, nous désirons que les forces antagonistes de la réalité arrivent à un équilibre quelconque, que la lutte entre le haut et le bas soit arrêtée... La valeur esthétique de la ruine réunit en elle le manque d'équilibre, l'éternel devenir de l'âme en lutte avec elle-même, et l'apaisement formel, la ferme délimitation de l'œuvre d'art [2]. » Une corrélation typique des exigences psychiques et des exigences esthétiques résorbant leurs tensions, ou plutôt les amenant à l'équilibre : voilà, en définitive, ce qui donne à la ruine sa signification.

C'est aussi sa prodigieuse aptitude à exprimer, par la plastique, les tensions et les mouvements des couches profondes de l'âme qui donne à la sculpture d'un Rodin son incomparable valeur. Tandis

1. Cf. *Mélanges*, p. 119.
2. Cf. *Ibid.*, p. 122-123.

que la plastique grecque était uniquement orientée vers l'être, « et vers un être immuable, clos et substantiel », et que l'inquiétude du devenir, l'indétermination dans le passage d'une forme à un autre, le mouvement brisant perpétuellement la forme statique, apparaissaient aux Grecs comme le mal et le laid, c'est au contraire vers la mobilité du corps qu'est orientée la plastique de Rodin. Il faut citer tout entière la page où Simmel en met en lumière la valeur expressive et en définit la vérité. « En inventant une nouvelle flexibilité des articulations, écrit-il, en faisant sentir d'une manière nouvelle les points de contact de deux corps ou d'un seul corps replié sur lui-même, en utilisant une nouvelle répartition de la lumière, grâce à des jeux de surfaces qui s'entre-choquent, se combattent ou coïncident, *Rodin a apporté dans la figure une nouvelle quantité de mouvement, qui révèle la vie intérieure de l'homme tout entier, avec ses sentiments, ses pensées, ses vicissitudes personnelles*, plus complètement qu'il n'avait été possible de le faire jusqu'à présent. De même la figure, en se détachant de la pierre, où elle reste encore partiellement engagée, donne une sensation immédiate du devenir, lequel est maintenant sa raison d'être. Chaque figure est saisie à une des stations d'un chemin infini, qu'elle parcourt sans s'arrêter, — et souvent à une station si proche de son point de départ qu'elle se détache du bloc dans des contours à peine visibles. Et c'est par là surtout que le principe du mouvement se transmet de l'œuvre au spectateur. Par le fait même que la réalisation incomplète de la forme excite à un degré très élevé l'activité du spectateur, la contemplation de l'œuvre d'art est extrêmement suggestive. Si la théorie de l'art, d'après laquelle le spectateur répète en lui-même le processus de création de l'artiste, est vraie jusqu'à un certain point, cela ne peut avoir lieu plus énergiquement que lorsque l'imagination doit achever ce qui est encore incomplet, et intercaler sa mobilité productive entre l'œuvre et son effet final en nous. Il est incontestable que *le mouvement est le moyen d'expression le plus parfait dont nous disposions : car c'est le seul attribut de notre être qui soit commun à l'âme et au corps; la mobilité est, en quelque sorte, le dénominateur commun de ces deux mondes, qui n'ont en dehors d'elle aucun point de*

contact, c'est une seule et même forme pour la vie incomparable de leurs contenus[1]. » Or cette façon de styliser les contenus de la vie correspond aux exigences les plus profondes de l'âme moderne, plus changeante dans ses humeurs et dans ses destinées, plus sensible à la mobilité que l'âme grecque ou l'âme de la Renaissance. « *Ce qui caractérise l'époque moderne*, remarque Simmel, *c'est la psychologie, la tendance à vivre et à interpréter le monde selon les réactions de notre vie intérieure; c'est la dissolution des contenus solides dans l'élément fluide de l'âme libre de toute substance, et dont les formes ne peuvent être, par conséquent, que des formes de mouvements.* C'est pourquoi la musique, le plus mobile de tous les arts, est l'art moderne par excellence, c'est pourquoi c'est la poésie lyrique, basée sur la musique, qui répond le plus aux aspirations de notre époque, c'est pourquoi aussi la conquête spécifique de la peinture moderne est le paysage, qui est un « état d'âme », et dont le caractère coloré et découpé est plus dépourvu d'une structure logique solide que ne le sont le corps et la composition figurale. Et, dans le corps même, l'art moderne préfère le visage, l'art antique, le corps entier, parce que celui-là nous montre l'homme dans le flux de sa vie intérieure, celui-ci le montre plutôt dans sa substance immuable. Mais ce caractère du visage, Rodin l'a donné au corps tout entier[2]. » Qu'est-ce à dire, en somme, sinon que, comme toutes les autres, les catégories et les formes esthétiques ont dû s'assouplir pour embrasser le concret, ou, en d'autres termes, le psychique; et que, dans le domaine de la sculpture, Rodin n'a fait que céder à cette pression du concret, comme les peintres et les musiciens l'ont fait dans le domaine de leurs arts respectifs, et comme Simmel l'a fait lui-même dans le domaine de la philosophie?

La contre-épreuve de ces analyses est fournie par l'étude de l'architecture vénitienne, qui, parce qu'elle n'exprime pas la vie profonde de Venise, reste artificielle et froide. En effet, s'il est vrai que « derrière chaque œuvre d'art se dessine, d'une façon difficilement déchiffrable, la volonté et le sentiment d'une âme déterminée,

1. Cf. *Mélanges*, p. 131-132.
2. Cf. *Ibid.*, p. 136-137.

une conception définie du monde et de la vie,... cela ne veut pas dire que l'œuvre soit toujours l'expression fidèle et adéquate de cette réalité plus profonde et plus générale qu'elle nous fait cependant pressentir. Il est plutôt fréquent... que l'œuvre d'art nous donne l'indication immédiate d'un monde intérieur et métaphysique, qui devrait s'exprimer en elle, mais qui ne le fait pas réellement[1]. » La comparaison de l'architecture florentine et de l'architecture vénitienne fait ressortir la différence qui sépare deux formes d'art dont l'une exprime une vie intérieure, et dont l'autre paraît se donner pour objet de la masquer par un voile d'illusion et de mensonge. Tandis que l'architecture de Florence traduit directement la vérité intérieure de la vie florentine, celle de Venise semble avoir perdu le sens de la vie vénitienne. Elle ment à Venise; elle donne l'impression de l'artificiel. Son aspect extérieur est « visiblement isolé de l'être : la face externe ne reçoit de la face interne aucune espèce de direction ou d'aliment; elle n'obéit pas à la loi d'une réalité spirituelle impérieuse, mais à celle d'un art qui semble précisément destiné à démentir la première[2] ». L'art vénitien, autrement dit, nous oriente, non vers la réalité, mais vers le rêve. « C'est comme si les couches superficielles de l'âme, simplement réfléchissantes, simplement jouissantes, étaient seules à respirer, alors que ce qui fait sa pleine réalité se trouve à l'écart, comme perdu dans un rêve indolent[3]. » Et de là précisément tout ce que l'art vénitien, comparé à l'art florentin, a d'incomplet et de superficiel. « Il est donné à l'art seul de nous faire saisir la vie réelle à travers l'apparence qu'il nous offre. Et c'est pour cette raison que *l'art n'est parfait et supérieur à l'artifice qu'à condition d'être plus que l'art*. Telle est Florence, qui donne à la vie la certitude admirablement claire d'une patrie. Tandis que Venise n'a que la beauté équivoque de l'aventure, qui flotte sans racine dans la vie : le fait qu'elle a été et reste la ville classique de l'intrigue amoureuse n'est que l'expression sensible du sort dernier que devait subir son image, qui ne peut

1. Cf. *Mélanges*, p. 110.
2. Cf. *Ibid.*, p. 112.
3. Cf. *Ibid.*, p. 114.

être pour notre âme qu'une aventure, et non une patrie[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'art même de Venise, par son caractère superficiel et par le faible retentissement qu'il a dans la conscience, apporte une nouvelle preuve à l'appui de cette idée que l'œuvre d'art tire sa vérité de ce qu'elle exprime de la vie et des réactions subjectives qu'elle provoque dans les couches profondes de l'âme?

L'art se dépasse donc, sous ses formes les plus élevées, dans la métaphysique, à laquelle il ouvre les voies. Ce qu'est cette métaphysique, on ne saurait encore que l'entrevoir : qu'il suffise de la caractériser comme une métaphysique de la vie, dont les rythmes peuvent seuls trouver à s'exprimer par l'apparence extérieure des choses. Le relativisme simmélien a résolu les concepts d'être et de réalité en de pures formes; il en a condamné les prétentions à l'absolu. Ce que la métaphysique doit s'efforcer de saisir, ce n'est donc pas l'être derrière l'apparence, c'est le profond au-dessous du superficiel. Et c'est précisément parce qu'il établit un rapport direct entre les couches superficielles de la vie et ses énergies profondes, celles-là exprimant en langage sensible les tensions de celles-ci, c'est parce qu'il met immédiatement en relation les symboles avec leur sens, que l'art est, en un sens, une métaphysique.

L'art, d'ailleurs, n'est pas moins autonome vis-à-vis de l'idée qu'il ne l'est vis-à-vis de la réalité, et la métaphysique à laquelle il ouvre les voies n'est pas plus idéaliste qu'elle n'est réaliste. En effet les théoriciens de l'idéalisme en art ne sont pas moins infidèles à l'art, en tant qu'art, que les théoriciens du réalisme. L'art n'a pas davantage à subir la dépendance de l'idée qu'il n'a à subir celle de la réalité. L'œuvre d'art est à elle-même sa propre fin : elle n'est pas un moyen en vue de la réalisation d'un idéal étranger. « Une œuvre d'art, écrit Simmel, dont la signification centrale et la valeur propre résident dans une idée située au delà de son apparence phénoménale, et absolument indépendante de celle-ci en elle-même, fait de l'art un simple moyen pour produire des sentiments et des impulsions qui gravitent autour d'un point situé hors de lui,

1. Cf. *Mélanges*, p. 116.

tandis que d'autre part elle fait de l'idée un moyen pour rehausser sa valeur et l'impression qu'elle produit. L'idée ajoute à l'œuvre d'art un charme qu'elle n'a pas mérité par elle-même, et qui réside, dans les cas grossiers par exemple, en des réminiscences historiques; dans les cas plus raffinés, dans des valeurs idéales ressortissant de la religion, de la morale, de la métaphysique ou du sentiment. Le réalisme et cet idéalisme empiètent donc autant l'un que l'autre, bien qu'en des sens opposés, sur l'autonomie de l'art, dont le caractère est d'être renfermé en lui-même... *L'être du phénomène, qui se trouve pour ainsi dire au-dessous de sa surface, est situé au delà de l'art, tout autant que les idées qui, d'une manière correspondante, se trouvent au-dessus de cette surface*[1]. » Ce n'est pas, autrement dit, de son rapport avec une idée extérieure et supérieure à elle que l'œuvre d'art tire sa signification esthétique. Cette signification lui est intérieure; elle en constitue comme le centre. Aller de la périphérie au centre, et du centre à la périphérie, tel est le mouvement de la pensée et de la création esthétique. Tel est aussi le sens de la métaphysique, dont l'objet est de mettre en relation les symboles avec leur signification, la surface de la vie avec son intimité.

Ainsi, à mesure que le relativisme simmélien s'attache à l'analyse de formes de vie de plus en plus souples, il tend à dépasser le point de vue de la théorie de la connaissance pour s'ériger en une métaphysique de la vie. Cette métaphysique reste relativiste, en ce sens qu'elle se garde d'hypostasier la vie en un concept absolu, pour la suivre dans son mouvement, dans son élan, dans ses oscillations entre la matière et la forme, qui en sont comme les deux pôles corrélatifs. C'est, en un mot, une métaphysique du devenir, mais privée du secours de l'intuition. Si l'art ouvre les voies à cette métaphysique, c'est parce qu'il est essentiellement, soit création, chez l'artiste, soit interprétation, chez le spectateur, c'est-à-dire activité dynamique, et qu'il transcende la région des concepts figés et immobiles, pour mettre en jeu, au-dessous d'eux, les tensions

1. Cf. *Mélanges*, p. 104.

profondes de l'âme. Mais, si le dynamisme de la vie esthétique est commandé par le jeu des énergies subjectives, l'œuvre d'art n'en a pas moins une signification supra-subjective, qui lui vient précisément de ce que ces énergies ont leur source dans les couches les plus profondes de la vie. Le sens de l'art, c'est en somme le sens de la vie profonde, le sens de l'intériorité des choses, aperçue sous leur apparence superficielle, dans sa parenté avec l'âme, en laquelle, en définitive, toute forme de vie prend naissance et signification. C'est pourquoi, alors même qu'il revêt son sens le plus métaphysique, par lequel il se dépasse lui-même, l'art reste toujours relatif à l'esprit.

CHAPITRE VIII

LE RELATIVISME RELIGIEUX

Il en va de même de la religion. Elle est, comme l'art, une forme de vie; et ses conditions résident, comme celles de la vie esthétique, dans le jeu des énergies mentales subjectives. Appliquant à l'analyse de ces conditions les principes directeurs de sa méthode relativiste, Simmel s'attachera donc à dissocier, d'une part, les contenus métaphysiques de la vie religieuse, Dieu et sa relation au monde, la révélation, le péché et la rédemption, en tant que faits plus ou moins démontrables, susceptibles d'être envisagés du point de vue de l'être, et, d'autre part, la forme proprement religieuse qu'ils revêtent dans la conscience, c'est-à-dire la religiosité, comme tonalité ou comme accent de la vie psychologique. Il montrera que le fonctionnement de cette forme suffit à rendre compte de la signification supra-subjective qui s'attache aux contenus de la vie religieuse, une fois informés et projetés hors de nous à une distance qui atteint, dans la vie religieuse, son maximum; et, combattant le dogmatisme religieux comme il a combattu le réalisme conceptuel et le réalisme esthétique, il réduira en somme la religion à être un produit de la religiosité.

« La religion, écrit-il, est seulement l'attitude subjective de l'homme...; elle est tout entière une façon subjective de sentir, de croire, d'agir, et peu importe le terme par lequel tour à tour on désignera la fonction qui, se développant exclusivement chez l'homme, constitue ou exprime sa part à la relation avec Dieu. La seule chose qui nous soit donnée comme fait premier et assuré, c'est encore ici certains états ou événements en notre âme, que nous désignons, dans la mesure où nous les appelons religion, comme le

côté immanent à nous d'une relation avec un principe supérieur. Pour parvenir à une analyse scientifique du fait religieux, il faut partir de cette proposition évidente, et cependant restée obscure à tant d'esprits : le fait qu'un Dieu a créé et dirige le monde, qu'il rend la justice au moyen de récompenses et de peines, que de lui dérivent la rédemption et la sanctification, *tout cela ne constitue pas la religion, quand bien même cela constituerait la matière de nos croyances, de nos sentiments, de nos actions religieuses.* De même qu'il nous faut distinguer d'avec le processus pensant lui-même le monde objectif qui en constitue le contenu, de même il faut distinguer le contenu religieux dans son existence et dans sa valeur objective, d'avec la religion considérée comme une fonction subjective et humaine[1]. » La religion, en d'autres termes, est une façon de vivre la vie, de créer le monde, d'exprimer, dans un ton particulier, la totalité du réel.

Dans le cercle de la vie, trois segments surtout sont susceptibles d'être transposés dans le ton religieux par le fonctionnement de la catégorie religieuse : la relation de l'homme à la nature, sa relation à la destinée, sa relation au monde humain. Dans ces trois domaines agissent des forces et des significations qui ne reçoivent pas leur nuance religieuse d'une religion antérieurement existante, mais s'élèvent d'elles-mêmes jusqu'à cette dernière, en se cristallisant en des formations transcendantes, Dieu cause première de l'univers, Dieu Providence, Dieu communion des âmes. L'exigence de la causalité, l'exigence d'un sens de la vie, l'exigence de l'unité sociale sont les principales des forces, immanentes à ces trois domaines, qui, prolongeant leur mouvement jusqu'à l'absolu, projettent hors d'elles-mêmes leur essence, et l'érigent en un objet à partir duquel elles paraissent ensuite rayonner. Cette apparence de dérivation des forces psychologiques religieuses à partir d'un Dieu réel, cause première du monde, maître de notre destinée, lieu de la communion des âmes, ne saurait nous tromper : ce Dieu transcendant est une création de ces forces immanentes, et les tensions qui paraissent s'exercer de lui à nous ne sont que le choc en retour des tensions subjectives qui l'ont élaboré comme objet.

1. Cf. *Congrès international de Philosophie*, t. II, Morale générale. Paris 1903, p. 320-321.

Ce n'est pas à dire que la religion n'implique pas, comme l'art, une vérité supra-subjective, une vérité métaphysique. Mais, à la différence de ses recherches d'esthétique, l'ouvrage de Simmel sur *la Religion* témoigne davantage du souci de mettre en lumière, du point de vue d'une théorie de la connaissance, le caractère relatif des objets de la pensée religieuse, que celui d'en faire ressortir la signification profonde, d'un point de vue métaphysique.

En tout cas, cette conception relativiste de la religion présente, aux yeux de Simmel, des avantages considérables, de même ordre que ceux que comportait, dans l'analyse de la moralité, le relativisme de l'*Einleitung*. « D'abord, écrit Simmel, la religiosité est comme une disposition irréductible et fondamentale de l'âme, de sorte que la portée et la valeur qu'elle communique aux contenus qu'elle comprend sont de même ordre que les catégories de l'être, du devoir, du vouloir, etc. : par où le monde qu'elle crée devient autonome; il n'a plus besoin d'attendre sa légitimation de ces catégories; il leur est subordonné. En second lieu, la séparation logique ainsi obtenue entre la religiosité et son contenu plus ou moins dogmatique a plusieurs conséquences essentielles. Si la religiosité est une façon subjective de prendre conscience de contenus définis, on conçoit que, dans tous les changements et les développements de ces derniers, la profondeur et la signification subjective de l'état d'âme religieux puissent cependant demeurer identiques... Il suit encore de cette même circonstance que l'état d'âme religieux ne rend aucun contenu déterminé logiquement nécessaire, et qu'aucun contenu ne possède en soi seul la nécessité logique de devenir religion. Toutes les vieilles théories qui commettaient l'erreur de vouloir tirer logiquement du concept de Dieu son existence, ou déduire du fait de l'existence la nécesssité d'un Dieu, trouvent leur pendant dans les prétentions dogmatiques qui veulent toujours ne tenir pour légitime qu'un seul objet de la religiosité, soit parce que, à les en croire, un état d'âme religieux ne peut aboutir qu'à cet objet sous peine de s'abîmer dans des contradictions internes, soit parce qu'ils

croient pouvoir ramener la réaction spécifiquement religieuse elle-même à l'objet que leur philosophie leur représente comme théoriquement démontrable. De toutes ces difficultés nous sommes délivrés dès que nous concevons le religieux comme une catégorie formelle fondamentale, qui sans doute a besoin d'un contenu, au même titre que la catégorie de l'être, mais qui manifeste, au même titre que celle-ci, la flexibilité de son caractère formel, par l'étendue du contenu matériel qu'elle peut indifféremment supporter. Enfin cette conception détache le sentiment religieux de toute liaison exclusive à des objets transcendants. Il est une infinité de relations sentimentales à des objets très terrestres, hommes ou choses, que l'on ne peut désigner que comme religieuses[1]. » Ainsi la relation de l'artiste à la beauté, celle du travailleur à sa classe, celle du noble à sa caste, celle de l'enfant pénétré de piété filiale à ses parents, celle du patriote à sa patrie, du cosmopolite à l'humanité, celle du subordonné à son maître, celle de l'âme enthousiaste à un idéal de liberté, de fraternité et de justice, etc., etc... : toutes ces relations entrent, au même titre que la relation du croyant à Dieu, dans la sphère de la religion. Autonomie absolue de la religion, libérée de tout souci de légitimation logique, théorique ou pratique, rupture de toute relation nécessaire de la religiosité, comme forme, avec un contenu déterminé, applicabilité de cette forme à une infinité de contenus, par suite élargissement de la sphère de la vie religieuse, et élimination de toutes les controverses théoriques relatives à l'existence de Dieu ou à la vérité dogmatique de telle ou telle religion positive : telles sont donc les conséquences qui résultent de l'application du relativisme à l'analyse de la vie religieuse.

Reste à déterminer ce qu'est, considérée du point de vue psychologique, cette pure forme de la religiosité, et comment elle se dépasse elle-même dans la création d'un objet de la foi, doué d'une signification supra-subjective.

La forme religieuse est essentiellement une unité. Nous ne pouvons, il est vrai, la saisir qu'à travers l'alternance ou la corrélation

1. Cf. *Congrès international de philosophie*, p. 324.

de sentiments antagonistes : abandon et désir, humilité et exaltation, etc.; mais ces alternances et ces corrélations ont pour résultante « une certaine expansion du sentiment, une profondeur et une consistance caractéristiques de la vie intérieure, une translation du sujet dans un ordre supérieur, qui est cependant senti par lui au même instant comme quelque chose d'intime et de personnel[1] ». Par là même ces sentiments élémentaires prennent un accent ou un ton qui les distingue des relations fondées soit sur le pur égoïsme, soit sur la pure suggestion, soit sur des forces extérieures ou morales, et qui leur prête une portée, une signification et une valeur tout à fait spéciales. Si nous ne pouvons décrire psychologiquement cet état d'âme fondamental que comme un complexus de sentiments élémentaires distincts, cela ne veut nullement dire qu'il ne soit rien de plus. « Le fait que tous ces termes apparaissent comme contradictoires entre eux ne fait que donner de la vraisemblance à l'hypothèse selon laquelle le phénomène religieux n'est pas un composé de ces termes, pris isolément, mais qu'il constitue une unité interne *sui generis*, dont la construction postérieure ne peut se produire que par des couples de termes psychologiques se limitant réciproquement. » Car comment le renoncement à soi et l'abandon pourraient-ils se fusionner avec l'enthousiasme et l'élan passionné vers Dieu, comment pourrait-on, dans le même instant, se sentir intimement uni avec le principe suprême et profondément séparé de lui, si une exigence d'unité, une catégorie supérieure à ces oppositions n'en résorbait en elle les contrastes? Il appartient seulement à l'âme, dans sa mystérieuse unité, de concilier ces divergences.

La création de l'objet religieux, comme objet, résulte du simple jeu de la fonction synthétique du moi, de la même façon que les objets de la connaissance naissent du fonctionnement des catégories pratiques et théorétiques. Si l'on suit, à travers les phases de son évolution, le sentiment de la piété, qui est généralement considéré comme spécifique de l'attitude religieuse, on le voit rester d'abord intérieur à la conscience, puis se créer à lui-même son objet, en

1. Cf. *Religion*, p. 29.

projetant hors du sujet ses exigences les plus profondes et en leur attachant une signification supra-subjective. La piété, en effet, n'est nullement liée par un lien indissoluble à la représentation d'un Dieu. Non seulement elle peut s'attacher aux relations inter-humaines aussi bien qu'à la relation de l'homme avec un principe supérieur, mais encore elle peut ne s'attacher à aucun objet et rester un état purement interne. « C'est un fait typique, remarque Simmel, que des états d'âme ou des fonctions qui, dans leur essence logique, dépassent l'âme, demeurent cependant intérieurs à elle, et ne s'attachent à aucun objet[1]. » Et, de fait, il y a des hommes pieux qui s'appliquent par leur piété à un Dieu, c'est-à-dire « à la formation qui est l'objet pur de la piété[2] »; il y a des âmes religieuses qui n'ont pas de religion. La religion naît de la religiosité lorsque celle-ci se crée à elle-même un objet. Ce pouvoir créateur n'est pas propre à la piété : il appartient également à l'amour, dont l'objet est toujours en un sens la création ou la recréation, à l'art, et en général à toutes les énergies subjectives. Toutes ces énergies se dépassent et se subliment en Dieu, et Dieu n'est pas autre chose que la sublimation de leurs significations les plus profondes. De là le caractère d'absolu que revêt la représentation de Dieu. Dieu est l'objet de la foi absolument, l'objet de la recherche absolument, l'objet de l'amour absolument, la fin absolue (*der Gegenstand des Glaubens schlechthin*, *der Gegenstand des Suchens schlechthin*, *der Gegenstand der Liebe schlechthin*, *der Ziel ueberhaupt*[3]). Il est l'objet absolu de nos énergies mentales parce qu'il est le produit « de ce que nous pouvons appeler l'absolu dans notre âme » (*das Absolute in unserer Seele*[4]).

Cette sublimation des fonctions mentales subjectives dans un objet religieux est facilitée par le jeu de la vie sociale. Ici aussi l'objectif naît du social. A l'égard de la société, l'individu éprouve un sentiment *sui generis* de dépendance. Il se sent lié à quelque chose

1. Cf. *Religion*, p. 30.
2. Cf. *Ibid.*
3. Cf. *Ibid.*, p. 39-40-41.
4. Cf. *Ibid.*, p. 41.

de général et de supérieur, dont il découle et qui découle de lui, à quoi il se donne, mais dont il attend aussi élévation et délivrance, dont il diffère, et qui est cependant identique à lui. Des relations d'amour et d'hostilité, d'humilité et de jouissance, d'enthousiasme et de contrition, de doute et de confiance l'unissent à cet ensemble. C'est par l'intermédiaire de ces relations sociales dans lesquelles s'insèrent les tensions religieuses de la conscience individuelle, que ces tensions s'objectivent. Il suffira qu'elles se séparent de leur contenu social d'intérêts et se haussent, par leur propre élan, au niveau du transcendant, pour que leur tonalité religieuse s'érige en une signification supra-subjective, et que leur religiosité prenne corps dans la religion[1]. De fait, dans toutes les civilisations, chez les Juifs, chez les Grecs, chez les Romains, chez les Chrétiens — exception faite cependant pour la civilisation bouddhique, — on voit les prescriptions religieuses naître des prescriptions sociales. Si le bouddhisme fait exception, c'est parce qu'il n'est pas, à proprement parler, une religion. Le bouddhisme est la doctrine du salut individuel, poursuivi par l'individu pour l'amour de soi-même. Il enseigne que le salut réside dans la libération absolue par rapport au monde social, dans la délivrance de tout être. Il est anti-social, et, par là même, areligieux. L'exception, en ce sens, confirme la règle. Partout ailleurs les relations religieuses se développent à l'intérieur de la société, et l'on peut dire que, si elles n'avaient pris d'abord une signification sociale, elles n'auraient jamais pris leur signification religieuse[2]. La religion est un moment de l'évolution humaine. « Il semble, écrit Simmel, que l'ordre nécessaire de la société soit issu, de diverses façons, d'une forme tout à fait indifférenciée, dans laquelle la sanction morale, la sanction religieuse, la sanction juridique reposaient encore dans une unité indifférenciée[3]. » Les contenus de cette forme primitivement indifférenciée se sont rangés successivement sous des normes diverses, dont la première en date paraît avoir été la norme religieuse, et dont chacune

1. Cf. *Religion*, p. 25.
2. Cf. *Ibid.*, p. 22.
3. Cf. *Ibid.*, p. 19.

implique l'intervention, dans une proportion qui lui est propre, des zones claires et des zones obscures de la conscience. La norme religieuse comporte, dans la mesure où elle est éprouvée comme religieuse, un état tout particulier de concentration de la conscience. Elle résulte d'un premier mouvement d'intériorisation de la contrainte sociale, antérieur à celui qui en fera tomber la motivation dans les profondeurs de l'inconscient, et qui l'érigea ainsi en norme morale [1]. Ainsi s'explique le fait que les exigences sociales se placent sous la protection de la religion, et que le rapport de l'individu à l'ensemble social tombe sous l'empire du devoir envers Dieu. Ce qui se produit, c'est une objectivation des motifs subjectifs immanents aux relations sociales [2], objectivation qui est corrélative à leur intériorisation dans les régions les plus profondes de la conscience. C'est ainsi, par exemple, que le patriotisme devient une religion, lorsque les exigences pratiques du groupe sont intensément ressenties par ses membres, et lorsque la concentration de la conscience autour d'elles est assez forte et assez puissante pour les projeter au dehors dans un objet un et transcendant, doué d'une signification supra-subjective, la Patrie.

La corrélation des exigences sociales et des exigences religieuses ressort particulièrement de l'analyse de la foi et de l'unité, qui sont les deux accents les plus caractéristiques de la vie religieuse.

Et d'abord la foi. La foi religieuse diffère profondément de la croyance intellectuelle. Celle-ci n'est qu'un degré inférieur du savoir : « elle consiste à tenir quelque chose pour vrai en se fondant sur des raisons qui ne diffèrent que par une moindre intensité quantitative de celles en vertu desquelles nous affirmons savoir [3] ». Du point de vue de la croyance théorique, l'existence de Dieu est une pure hypothèse, nécessaire ou simplement plausible, de même nature que l'hypothèse de l'éther lumineux ou celle de la structure atomique de la matière. La foi religieuse implique quelque chose de plus qu'une hypothèse de ce genre : elle est un don affectif à Dieu,

1. Cf. plus haut, p. 13 à 15.
2. Cf. *Religion*, p. 26.
3. Cf. *Congrès*, p. 328.

une orientation de tout l'être vers lui. Le fait qu'on est convaincu de son existence n'est qu'un aspect ou une expression théorétique de cet état subjectif de l'âme. Cet état, la conception kantienne elle-même de la croyance pratique, distincte de la croyance théorique, ne saurait suffire à le caractériser. Car la croyance pratique de Kant reste dominée par des préconceptions morales d'un caractère proprement théorique. « Puisque la croyance kantienne, écrit Simmel, n'est rien d'immédiat, mais est seulement le développement théorique d'impulsions morales, il n'en resterait rien, mais absolument rien, si la fausseté, ou tout au moins la non-nécessité théorique des principes qui règlent ce développement était démontrée. Kant a donc bien, d'une façon très méritoire, établi que la croyance religieuse a son domaine en dehors de l'ordre proprement intellectuel, dans la mesure où il la distingue de l'hypothèse théorique... Cependant l'essence spécifique de la croyance religieuse demeure encore méconnue, puisque c'est seulement aux occasions qui la suscitent, aux relations qu'elle soutient, et non pas seulement à elle-même, qu'un caractère théorique est dénié... L'essence intime de la croyance religieuse me paraît pouvoir bien mieux s'exprimer en disant qu'elle désigne un état de l'âme humaine, *un état de fait, et non pas, comme tout ce qui est théorique, le simple reflet d'un état de fait... La croyance religieuse en Dieu est une forme de l'être interne..., tandis que dans la croyance ou dans la connaissance théoriques qui se rapportent à Dieu, notre état psychologique n'est que le support impersonnel et caché d'un contenu logique* [1]. » Autrement dit, la croyance religieuse est un fait immédiat, un événement réel, et qui se suffit à lui-même : c'est un acte, l'acte de se donner à Dieu et l'acte de le recevoir. Ainsi s'expliquent deux faits dont le rationalisme échoue à rendre compte : le fait que l'on peut prier pour obtenir la foi, et le fait que la foi est considérée comme un mérite. « En réalité, remarque Simmel, la prière en vue d'obtenir la foi présuppose la croyance, au sens théorique, qu'il existe un Dieu et qu'il est en état de satisfaire à des prières. Cela doit être mis hors

1. Cf. *Congrès*, 330 à 332.

de doute pour que l'on puisse prier. Mais, que l'on agisse ainsi, cela prouve que l'on prie pour obtenir autre chose, une réalité interne propre, une transformation de notre constitution, qui ne trouve, dans le fait de tenir quelque chose pour vrai, qu'un point d'appui conscient en un reflet extérieur. Elle est peut-être la base profonde de l'erreur ontologique qui veut atteindre l'existence de Dieu par un raisonnement de la pensée pure, chose possible seulement si l'existence de Dieu a été secrètement présupposée[1]. » Quant au mérite que l'on attribue au croyant par le fait seul qu'il croit, il ne saurait non plus s'expliquer que si la foi est autre chose qu'une conviction intellectuelle. Car il est bien évident que le fait de se laisser convaincre théoriquement d'une chose est tout à fait au delà des qualités de moralité ou d'immoralité. Le mérite de la foi ne peut se concevoir qu'autant que la foi n'est pas un reflet, une représentation du réel, mais un acte.

Il résulte de là que la foi « est un acte fondamental de l'âme qui est sociologique dans son essence, c'est-à-dire qu'il s'actualise comme un rapport à un être opposé au moi[2] ». On croit en Dieu comme on croit en un homme. La foi religieuse n'a donc pas seulement une signification individuelle, en ce sens qu'elle exalte ou apaise les énergies subjectives; elle a encore une signification sociale. « Le fait que nous nous attachons souvent, en dehors de toute preuve, et même parfois à l'encontre de toute preuve, à la foi en un homme, voilà, écrit Simmel, un des liens les plus solides par lesquels la société se maintient unie. La relation d'obéissance repose, dans un très grand nombre de cas, non sur la connaissance précise du droit ou de la supériorité d'autrui, ni sur l'amour ou la suggestion, mais sur cette foi dans la force, le mérite, l'irrésistibilité et la bonté d'un autre homme — foi qui n'est en aucune façon une opinion de nature hypothétique, mais une formation mentale tout à fait spéciale qui se développe entre les hommes. Elle ne se crée nullement non plus en fonction de ces qualités particulières qu'elle se représente comme constituant la valeur de son objet; mais ces

1. Cf. *Congrès*, p. 333.
2. Cf. *Religion*, p. 38.

qualités sont seulement des contenus relativement accidentels, dans lesquels s'objectivent et s'expriment l'état et la tendance formels que l'on appelle la foi. Elle s'amalgame naturellement, comme force sociologique, à toutes les autres forces possibles qui régissent l'union des intelligences, des volontés, des sensibilités, tandis que, dans sa forme pure, efficace par elle-même, elle s'érige en la croyance en Dieu. C'est seulement cette sublimation et cette translation à l'absolu qui nous permettent d'apercevoir son essence, qui nous est dissimulée dans ses phénomènes inférieurs et mélangés. Dans cette foi en Dieu le processus de la croyance en quelqu'un s'est séparé de la relation au partenaire social; elle a créé d'elle-même son objet jusque dans son contenu, tandis que, dans son efficacité sociale, elle trouve devant elle un objet déjà donné dans d'autres ordres. *Mais cette foi ne devient pas seulement religieuse par son expansion dans le transcendant, qui est plutôt un de ses degrés et une de ses manifestations : elle est déjà religieuse dans sa forme sociologique.* » Le fait qu'on peut également avoir foi en soi-même ne prouve rien contre la vérité de cette assertion : car, dans ce cas, la personne se dédouble, et ce dédoublement produit une corrélation qui est à la fois d'essence sociologique et d'essence religieuse.

L'analyse de l'unité, telle qu'elle se réalise dans la vie religieuse, fait ressortir entre la religion et la vie sociale des analogies plus marquées encore. La synthèse sociale est le prototype de l'unité sentie et consciente, telle que la vit le croyant, dans son rapport avec son prochain et avec son Dieu. Et, en effet, le groupement social est, pour les époques primitives, la seule occasion où quelque chose de composé et de complexe peut être éprouvé comme une unité. L'unité du groupe se manifeste d'abord dans son opposition avec l'étranger; ensuite, c'est la conduite du groupe vis-à-vis de ses membres qui le caractérise comme une unité. Mais de toute façon c'est seulement cette forme sociale de l'unité qui, en se réfléchissant et en se sublimant en quelque sorte, s'érige dans la forme de l'unité religieuse, telle qu'elle est pensée dans le concept de Dieu. Et inversement c'est seulement cette réflexion et cette sublimation qui peuvent

assurer à un groupement social une unité durable. Dans les sociétés primitives, il n'y a jamais eu aucun groupement durable qui n'ait pris la forme d'une communauté religieuse. A Rome, toutes les associations ont un cachet religieux. Elles se mettent sous la protection de Dieux ou de génies, elles ont des temples ou des autels. C'est leur unité qui s'exprime dans un Dieu, et « le Dieu est en quelque sorte le nom pour l'unité sociale (*der Gott ist sozusagen der Namen für die soziologische Einheit*[1]) ». De même, dans le christianisme, l'exigence de l'unité est sentie comme un intérêt vital de l'Église : elle s'exprime dans les symboles du royaume de Dieu, de la cité de Dieu, du corps de Dieu, dans lequel communient tous les chrétiens. Cette unité est rendue possible par le défaut de concurrence à l'intérieur du groupe. Or c'est seulement dans le domaine religieux que les énergies individuelles peuvent vivre pleinement sans entrer en concurrence entre elles, parce que, suivant la belle parole de Jésus, il y a place pour tout le monde dans la maison de Dieu. La communion, et en général toutes les fêtes religieuses réalisent cette unité sous sa forme la plus parfaite. « Dieu est l'unité absolue de l'être[2]. » Et, ce qui achève de mettre en lumière l'étroite parenté de l'unité sociale et de l'unité religieuse, c'est la comparaison de ces deux concepts au point de vue de leur contenu. De même, en effet, que l'unité sociale, l'unité religieuse est celle d'une réciprocité d'actions. Le panthéisme, qui fonde l'unité de Dieu sur son identité avec l'ensemble du réel, se fait de cette unité une idée inexacte. « Le Dieu du Panthéisme, écrit Simmel, n'est pas le Dieu de la religion : il lui manque ce *vis-à-vis* (*Gegenueber*) dont l'homme a besoin pour façonner son état d'âme religieux. Amour et hostilité, don de soi et délaissement, cette proximité et cet éloignement de la relation à Dieu, dont la possibilité supporte toute la vie intérieure de la religion, s'évanouissent lorsque chaque point et chaque moment de la réalité se trouvent incorporés absolument et sans reste dans l'unité divine. Cette unité doit donc, en tant qu'elle est l'objet de la religion, avoir un autre

1. Cf. *Religion*, p. 44.
2. Cf. *Ibid.*, p. 66.

sens. Elle ne doit pas être immédiatement la même chose que la réalité matérielle du monde[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'unité divine doit être conçue comme la cristallisation et la sublimation, dans un être particulier, de la cohésion et de la réciprocité d'action des choses? Dieu, écrit Simmel, « est le point où se rejoignent tous les rayons de l'être, et par lequel passent tous les échanges de force et toutes les relations des choses. C'est seulement dans ce sens de l'unité que Dieu, en tant qu'il est cette unité, peut être l'objet de la religion, parce que c'est seulement ainsi qu'il se pose *vis-à-vis* (*gegenueber*) de l'individu, en dehors du particulier comme tel, et qu'il s'étend au-dessus de lui[2]. » Or c'est précisément dans le même sens et de la même façon que la société constitue une unité supérieure aux individus qui la composent.

Il n'en subsiste pas moins, il est vrai, une différence fondamentale entre les relations qui s'établissent, d'une part, entre l'individu et le groupe social et, d'autre part, entre l'individu et Dieu. Ce n'est pas, en effet, le même mélange de détermination nécessaire et de liberté personnelle qui s'établit dans la vie sociale et dans la vie religieuse. Dans la société, la liberté individuelle et la détermination sociale ne s'opposent pas comme deux faits ou comme deux principes inconciliables, mais comme deux exigences corrélatives. Leur conflit n'est pas un conflit de contenus, mais de formes. Et de là vient qu'elles se combinent aisément en une multitude de formes intermédiaires entre la liberté absolue de l'individu et sa détermination par le groupe, et qui sont cependant des formes sociales. De là vient qu'entre ces deux pôles ait pu se produire une évolution par différenciation croissante et par division progressive du travail. La vie sociale, en effet, se situe dans la sphère du relatif : la religion au contraire se situe dans la sphère de l'absolu. « La société, écrit Simmel, ne s'intéresse qu'à des qualités et à des actions déterminées, quant à leur contenu, de ses membres, et si ces qualités et ces actions servent l'unité et la pleine réalisation de son existence, elle ne peut élever aucune protestation contre le fait qu'elles

1. Cf. *Religion*, p. 67.
2. Cf. *Ibid.*, p. 68.

assurent, en dehors de là, au sujet lui-même, une intégrité de vie libre et harmonieusement vécue. Mais, vis-à-vis de Dieu, il ne s'agit plus de quelques contenus particuliers, il ne s'agit pas seulement de l'accord ou de l'opposition de notre activité à sa volonté, mais du principe de la liberté et de l'autonomie, considérées absolument, et dans leur signification pure et intrinsèque. La question qui se pose est celle de savoir si l'homme est absolument responsable par devers soi, ou si Dieu agit par son intermédiaire comme par un organe dépourvu de spontanéité[1]. » En d'autres termes, s'il est vrai que le rapport qui s'établit, dans la vie religieuse, entre l'individu et l'unité de l'ensemble, n'est que la sublimation et la translation à l'absolu de celui qui s'établit dans la vie sociale, cette sublimation et cette translation mêmes en modifient radicalement le caractère. « Le conflit entre le tout et la partie, écrit encore Simmel, qui veut être elle-même un tout, entre la liberté de l'élément et son incorporation dans une unité supérieure, est exclusivement, dans la société, un conflit extérieur, et des plus insolubles, en quelque sorte, au point de vue technique seulement; mais en face de l'être divin, remplissant l'univers entier, c'est un conflit de principes, intrinsèque, et inconciliable dans sa racine même. » Il ne saurait, en effet, être résolu par la division du travail. La seule spécialisation instituée à l'intérieur de la religion, celle du sacerdoce, n'est point faite pour réserver aux ministres du culte une sphère de vie autonome en dehors de la vie religieuse, mais pour les subordonner plus étroitement encore à la volonté divine et à l'unité absolue, dont ils sont, non les organes, mais les instruments.

L'objectivation des énergies religieuses subjectives dans la foi en un Dieu un, posé vis-à-vis du sujet, s'accomplit ainsi par le simple jeu de leurs tensions internes, et par l'intermédiaire de la vie sociale. Bien que Simmel, dans son ouvrage sur *la Religion*, semble davantage préoccupé de mettre en lumière, du point de vue de la théorie de la connaissance, le caractère relatif de la religion ainsi définie dans son origine et dans son rapport avec le sujet, que d'en

1. Cf. *Religion*, p. 56.

dégager, comme il l'a fait pour l'art, la vérité supra-subjective, d'un point de vue métaphysique, nul doute cependant que la religion ne lui apparaisse, dans les relations avec les tensions profondes de l'âme, comme exprimant tout aussi bien que l'art, mais seulement dans une langue différente, la totalité de l'être. Cette analogie entre la signification métaphysique de la religion et de l'art trouve son expression la plus nette dans un article pénétrant sur *le Christianisme et l'Art*. « Pour une religion qui correspond vraiment à son idée, écrit Simmel, et qui ne se mêle pas à toutes sortes de besoins et de sentiments bornés, issus des régions de l'âme qui lui sont étrangères, Dieu se place dans l' « au-delà. » La distance qui le sépare de tout ce qui s'impose à nous dans le monde de nos réalités est le dernier degré de l'éloignement, dans lequel l'homme élevé au-dessus des autres tient tout ce qui n'atteint pas son niveau. Mais ce Dieu demeurant à cette distance n'y est pas confiné. Et, comme s'il ne s'agissait que d'un recul momentané pour aboutir à un rapprochement plus complet, l'âme sentant cette intimité étroite qui la rattache à Dieu, se joint à lui pour former une unité mystique avec lui... Lorsque le croyant sent cette unité en Dieu, ce qui entre en jeu, ce sont les couches profondes de l'être dans lesquelles l'âme sent agir la totalité de son être, tout en concevant cet être comme se rattachant à un ordre et à un sens de l'existence qui dépasse sa personnalité et les formes déterminées de sa vie[1]. » Et, ainsi, la vérité de la religion, comme celle de l'art, lui vient de ce qu'elle relève de la réalité profonde de l'âme et de la vie, au delà même du vécu psychologique : c'est la vérité métaphysique par excellence.

Mais, si la vérité métaphysique est accessible à l'art et à la religion, ne l'est-elle pas aussi à la philosophie? Ou alors quel peut être, dans l'ensemble du système relativiste, le rôle de la spéculation philosophique? Telles sont les questions qui s'imposent encore à l'examen.

1. Cf. *Mélanges*, p. 81-82.

CHAPITRE IX

LA CONCEPTION RELATIVISTE DE LA PHILOSOPHIE ET L'UNITÉ DE LA VIE

Le relativisme simmélien se dépasse enfin lui-même dans un effort d'hypercritique, et s'achève dans un essai de détermination des conditions de la vie philosophique, qui aboutit, dans les *Hauptprobleme der Philosophie*, à réduire la philosophie à une pure attitude de la pensée, expressive, non de la réalité objective, mais des exigences les plus profondes de l'esprit, au delà même des catégories qui régissent l'information des contenus.

« L'effort fondamental de la philosophie, écrit Simmel, est de penser sans idée préconçue[1]. » Tandis que la connaissance scientifique ou pratique est toujours déterminée par des expériences antérieures quelconques, par des faits préexistants ou par des lois préétablies, la philosophie s'efforce de transcender ces conditions de la connaissance pour saisir la pensée dans son immédiateté et comme à sa source, et pour lui permettre de se posséder pleinement elle-même. La philosophie est donc réflexion, retour sur soi; ou, autrement dit, elle consiste dans l'indépendance et dans l'autonomie de la pensée, autonomie qui ne peut se réaliser que lorsque la pensée se prend elle-même pour objet. Et c'est pourquoi la théorie de la connaissance, qui fait « des hypothèses, y compris celle de la philosophie même, son propre sujet[2] », est par excellence le domaine de la recherche philosophique. Toute l'œuvre de G. Simmel, consacrée à la détermination des conditions qui rendent possible, en deçà de la science et de la vie, cette science

1. Cf. *Hauptprobleme der Philosophie*, p. 8 et *Mélanges*, p. 232.
2. Cf. *Ibid.*, p. 10 et *Ibid.*, p. 233.

et cette vie mêmes, illustre cette définition de la philosophie, en même temps qu'elle la justifie par une délimitation précise et une exploration complète du domaine propre à la pensée philosophique.

L'indépendance de la philosophie par rapport à toute idée préconçue et à toute hypothèse a pour conséquence la pleine liberté du philosophe, non seulement dans la solution, mais dans la position même des problèmes. Le philosophe pose les problèmes de manière à les conformer à la solution qu'il voudrait leur donner. Par suite la philosophie revêt un caractère essentiellement personnel, et n'a pas de but général. « On pourrait presque dire, écrit Simmel, que la productivité du philosophe constitue un tel ensemble, une expression intellectuelle d'un être si renfermé en soi, que la question et la réponse ne sont en somme qu'un dualisme secondaire exprimant logiquement une unité fondamentale [1]. » Ce qui justifie donc la communauté du nom donné aux philosophies les plus diverses et les plus personnelles, c'est une communauté d'attitude, « une qualité qui serait en quelque sorte inhérente au philosophe, et qui serait comme une forme que son être a prise [2] ». Cette qualité consiste « à saisir la totalité des choses et l'ensemble de la vie [3] », et à traduire en conceptions logiquement liées cette vision intérieure. Elle est comme un sens, ou un organe, dont le philosophe est doué, et qui le différencie du vulgaire, exclusivement préoccupé des particularités et des détails de la vie pratique.

Il est vrai que la totalité de l'être n'est pas immédiatement accessible. Il faut la déduire, sous forme d'idée ou d'exigence, des fragments isolés du réel. « Mais cette productivité philosophique qui consiste à créer une totalité objective avec des fragments de l'objectivité, et qui continue à bâtir sur cette base, n'est, somme toute, remarque Simmel, que l'application la plus frappante d'un procédé général [4]. » Ce procédé, c'est la totalisation, ou la synthèse. C'est lui qui permet à l'historien et à l'artiste de construire des ensembles

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 11 et *Mélanges*, p. 235.
2. Cf. *Ibid.*, p. 12 et *Ibid.*, p. 235.
3. Cf. *Ibid.*, p. 12 et *Ibid.*, p. 236.
4. Cf. *Ibid.*, p. 13 et *Ibid.*, p. 237.

avec des fragments isolés. C'est également lui qui permet de philosopher. Ce dont il s'agit pour le philosophe, « c'est d'acquérir l'unité dont l'esprit a besoin pour faire face à la multiplicité infinie, à la bizarrerie, à l'éparpillement, à ce qu'il y a d'irréconciliable dans le monde... Ce que le philosophe exprime correspond toujours au besoin de forme, au besoin d'offrir au monde des apparences un point d'unité dans toutes les complications et dans tous les contrastes, un terrain où l'hétérogénéité des réalités le cède à leur parenté [1]. »

Cette unité, comment la saisir? Au cours de l'histoire de la philosophie, deux tentatives principales ont été faites pour entrer avec elle en contact direct : l'une par le mysticisme, l'autre par le kantisme. La confrontation de ces deux doctrines permet de dégager les conditions de la pensée philosophique, et de montrer que « l'attitude qui constitue le fondement de la philosophie se réalise en se pénétrant de ce qui fait l'unité la plus intime de l'esprit », c'est-à-dire, en somme, par la convergence, dans l'âme une, et qui se sait une, des rayons provenant de la totalité du réel. La philosophie est la réaction des âmes en face de la totalité de l'univers, réaction qui transforme la multiplicité du monde en une unité mentale [2]. Comme la science, l'art, la religion, elle trouve ses conditions dans le sujet.

Le mysticisme, qui a trouvé son expression typique dans la doctrine de maître Eckhart, considère que toutes choses sont fondues dans l'unité de Dieu, qui se réalise, dans l'âme, en un point soustrait à toute variation, l'Étincelle une et simple, par laquelle l'âme se confond et coïncide avec Dieu : en sorte que « nous touchons le fond même des choses lorsque nous descendons au plus profond de notre âme [3] ».

De son côté, le kantisme, dont l'objet n'est plus le réel en tant que vécu d'une façon immédiate, mais le réel en tant qu'objet de science, s'efforce d'atteindre les contenus du monde sous une plura-

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 33-34 et *Mélanges*, p. 259.
2. Cf. *Ibid.*, p. 34 et *Ibid.*, p. 259.
3. Cf. *Ibid*,, p. 15 et *Ibid.*, p. 239.

lité de formes dont chacune est susceptible de traduire la totalité du monde dans la langue qui lui est propre. — Il est vrai que le kantisme ne peut maintenir sa prétention d'embrasser la totalité de l'univers, parce que « le droit idéal que possède chacune de ces grandes formes, de se construire un monde entier de l'ensemble des contenus, ne peut se réaliser que dans l'imperfection inévitable de la formation historique [1] ». L'information des contenus par les catégories est, en effet, soumise à une évolution; et, de même qu'il n'y a pas l'art d'une façon absolue, ni la religion d'une façon absolue, mais des arts et des religions variant avec le développement de la civilisation, il n'y a pas non plus la science absolue, mais des sciences en voie de perpétuel progrès. « Pour arriver, remarque Simmel, à la conception idéale d'une science qui aurait complètement embrassé tout le contenu du monde, il ne nous manque pas seulement la capacité de dominer ce contenu par l'expérience, d'appliquer en fait la forme scientifique à l'infini des choses, il nous manque encore la conception de la perfection absolue de cette norme même, perfection qui pourrait être à la hauteur de tout problème, quel qu'il soit. Nous ne pouvons apercevoir cette forme que sous les transformations continuelles qu'elle subit au moment où nous l'examinons : jamais nous ne la voyons complètement achevée, et il en sera toujours ainsi, l'homme étant soumis aux évolutions historiques [2]. » — Mais, si le fait de l'évolution, méconnu par Kant, nous conduit à considérer la possibilité, pour chaque catégorie, d'embrasser la totalité des contenus du monde, comme un idéal qui ne saurait se réaliser qu'au terme d'un progrès indéfini, il n'en reste pas moins que, pour Kant comme pour les mystiques, « l'esprit est en relation avec la totalité du monde puisque cette totalité même est ce qu'il produit [3] ».

Qu'est-ce à dire, sinon qu'entre la conception mystique et la conception kantienne il y a, en dépit de toutes les divergences, des analogies très étroites, analogies par où se manifestent, dans les

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 17 et *Mélanges*, p. 242.
2. Cf. *Ibid.*, p. 18 et *Ibid.*, p. 242.
3. Cf. *Ibid.*, p. 21 et *Ibid.*, p. 245.

systèmes les plus opposés, l'identité et l'immutabilité des conditions qui rendent possible la production philosophique? Les mystiques cherchent l'unité dans les contenus. Concentrant ces contenus en un point, dans l'unité de Dieu, ils font participer l'âme à cette unité par l'intuition. « Cette sorte d'intuition, écrit Simmel, a quelque chose d'amorphe; il ne reste que la substance de l'être et l'absorption complète en elle; et ainsi la réalité perd toute individualité, c'est-à-dire toute forme [1]. » Le kantisme, au contraire, cherche l'unité dans la forme. Les contenus, pour Kant, sont essentiellement le divers : seules les formes de la pensée leur donnent une unité, que chacune d'elles construit à sa façon. Ainsi, dans un cas, l'ensemble du monde se réduit à l'unité d'une substance dépourvue de forme, dans l'autre à l'unité d'une forme dépourvue de contenu. C'est précisément en cette réduction que consiste l'analogie essentielle de ces deux attitudes philosophiques. Et cette réduction apparaît comme la condition fondamentale de la compréhension philosophique de la totalité du monde. En effet, écrit Simmel, « le phénomène concret, c'est-à-dire la matière ayant pris forme, c'est l'immensité, l'infini de l'être, un infini que la pensée ne suffirait pas à embrasser d'une fois. L'esprit doit commencer par faire abstraction de la forme en elle-même ou du contenu en lui-même, de manière à pouvoir exercer sur l'existence sa propre activité formatrice. Alors seulement il semble qu'il se soit frayé un accès vers la totalité de ce qui est [2]. » Le mysticisme et le kantisme cèdent tous deux à la pression de cette exigence, l'un en commençant par faire abstraction de la forme et l'autre en commençant par faire abstraction du contenu. Et, dans les deux cas, c'est toujours « l'unité absolue et centrale de l'esprit qui lui permet d'entrer en relation avec l'absolue totalité de ce qui est [3] ». Dans les deux cas la totalité de l'être est le fait de l'unité de l'âme. Le relativisme, tel que le professe G. Simmel, en prenant pour base la distinction des contenus et des formes, et en s'attachant à mettre en lumière l'information progressive de

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 21 et *Mélanges*, p. 246.
2. Cf. *Ibid.*, p. 22 et *Ibid.*, p. 246.
3. Cf. *Ibid.*, p. 23 et *Ibid.*, p. 247.

ceux-là par celles-ci, information d'autant plus philosophique qu'elle s'opère dans des couches plus profondes de l'âme, et qu'elle s'applique à une plus grande multiplicité d'éléments pour leur attacher un sens plus général, — le relativisme apporte donc la solution du problème posé au philosophe, et dont les principales données sont la distinction nécessaire de la forme et de la matière, l'évolution historique des formes, et l'unité de l'âme, productive de toute signification de vérité, d'objectivité, de totalité et de valeur. Solution moyenne, intermédiaire entre l'intuitionnisme mystique et le formalisme kantien, qui méconnaissent, l'un, le rôle des catégories et des concepts, l'autre, l'unité de la vie immédiate; mais, par cela même, solution beaucoup plus compréhensive et beaucoup plus complète, puisqu'elle suit, à travers tous ses stades, le progrès de la totalisation du réel, et, en posant sans cesse, en face de l'information des contenus particuliers, l'exigence de la totalité conçue comme un idéal situé à l'infini, embrasse dans sa formule, comme cas particuliers, tous les moments de la vie, depuis la totalité antérieure à toute information jusqu'aux particularités stylisées par des concepts complexes, et de là jusqu'à la totalité reconstruite par la limitation réciproque des concepts et la corrélation des catégories.

Quoi qu'il en soit, du fait que la totalité accessible au philosophe est un produit de l'unité de l'âme, découlent toutes les caractéristiques essentielles de l'attitude philosophique.

Et d'abord ce qu'on est convenu d'appeler son caractère subjectif. C'est dans la vie philosophique que l'intellect s'applique au cercle le plus étendu de contenus et d'objets. Or il est évident que, plus ce cercle s'étend, jusqu'à embrasser la totalité de l'univers, plus aussi l'intellect réagit librement en fonction du tempérament individuel. Par suite l'idée que l'on se fait de la totalité dépend nécessairement de l'individualité d'une façon beaucoup plus étroite que n'importe quelle connaissance d'un objet particulier. Les *Probleme des Geschichtsphilosophie* ont illustré cette vérité pour ce qui concerne la synthèse historique, et diverses études d'art pour ce qui concerne la création esthétique. A plus forte raison s'applique-t-elle à la philosophie. « Si, écrit Simmel, on définit l'art comme une image du monde vue à travers un tempérament, on pourrait tout aussi bien définir la philosophie comme un tempérament vu à travers une image du monde[1]. »

Ensuite sa signification générale et sa valeur typique. Il n'y a pas, en effet, autant de philosophies que de philosophes, mais « le nombre d'idées originales qui déterminent les manières d'envisager le monde est très restreint. Ces motifs reviennent toujours au cours des siècles, ils se divisent, s'unissent, réapparaissent sous toutes les nuances, et revêtent les formes les plus changeantes, mais leur nombre n'augmente qu'avec une extrême lenteur[2]. » C'est qu'en effet, ce n'est pas l'individualité comme telle, c'est-à-dire le tempérament, les destinées, le milieu (qui sont justement le général, ce que le philosophe partage avec une infinité d'autres), ni non plus le savoir objectif, qui est la source de la productivité philosophique. Le terrain où la philosophie prend racine est un troisième domaine, *le domaine du typique dans notre mentalité*[3]. C'est ce même terrain du typique qui féconde l'art et le prosélytisme religieux : et de là vient que tous les arts et toutes les religions soient traversés, comme la philosophie, par un petit nombre de motifs fondamentaux toujours les mêmes, dont les multiples combinaisons produisent l'infinie diversité des formes que revêtent la vie artistique et la vie religieuse. Simmel définit en termes très heureux cette source de toute production à laquelle s'attache immédiatement un sens général. « Ce que nous désignons par type, écrit-il, ne coïncide ni avec le caractère de l'individualité, en tant que réalité particulière, ni avec quelque chose ayant trait à une objectivité indépendante des hommes et de leur vie; il est certain qu'il se manifeste en nous des énergies mentales qui ne seraient pas caractérisées par des contenus d'essence subjective et individuelle, et qui pour cela ne se borneraient pas à copier une objectivité qui se présenterait à nous. C'est ainsi que nous avons en nous un sentiment qui tranche avec la plus grande sûreté instinctive entre des convictions et des dispositions

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 23-24 et *Mélanges*, p. 248.
2. Cf. *Ibid.*, p. 24 et *Ibid.*, p. 248-249.
3. Cf. *Ibid.*, p. 25 et *Ibid.*, p. 250.

que nous nous résolvons à reconnaître comme étant purement personnelles et subjectives, et d'autres pour lesquelles nous ne pourrions, il est vrai, avancer plus d'arguments objectifs, mais que nous sentons être partagées par d'autres ou même par tous les autres. C'est comme si une vérité d'ordre général parlait en nous, comme si telle pensée, tel sentiment émergeait en nous d'un fond profond et commun qui justifierait par lui-même leur contenu [1]. »

De là encore le caractère de vérité qui est propre à la philosophie. Cette vérité ne consiste pas dans l'accord avec la réalité objective, mais dans l'accord avec le type humain qui vit dans le sujet. « Ce n'est pas une copie de l'objectivité des choses que présente la philosophie comme le font les sciences au sens étroit du mot, mais une reproduction des types de la mentalité humaine, tels qu'ils se révèlent dans une conception déterminée des choses [2]. » Non certes que la philosophie soit une confession psychologique, une auto-analyse : les opinions d'un philosophe ne se rapportent pas à lui-même, mais à quelque chose d'objectif et de réel; elles ne reflètent pas son esprit lui-même, mais « le monde tel qu'il se dessine en lui, c'est-à-dire en lui en conformité avec le type humain qu'il représente, et non selon ce qu'il y a de subjectif et de contingent en lui [3]. » En d'autres termes, « la pensée philosophique objective la personnalité et personnalise l'objectivité [4]. » Il peut même arriver que la fidélité et la clarté avec laquelle la philosophie exprime le type humain ne soient pas en rapport avec sa fidélité en tant que correspondant à l'être extérieur, et que dans certains cas ces deux facteurs soient en raison inverse l'un de l'autre. C'est ce qui explique qu'un grand nombre de doctrines maintes fois réfutées comme étant en désaccord avec la science objective, conservent pour certaines familles d'esprits leur valeur de vérité, en raison de la survivance du type humain dont elles sont jaillies. Le critérium de vérité de ces doctrines ne doit pas être cherché dans le point vers lequel s'oriente

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 25 et *Mélanges*, p. 250-251.
2. Cf. *Ibid.*, p. 27 et *Ibid.*, p. 252.
3. Cf. *Ibid.*, p. 28 et *Ibid.*, p. 253.
4. Cf. *Ibid.*, p. 28 et *Ibid.*, p. 253.

l'affirmation objective, mais dans celui d'où elle est issue dans le sujet. « Ainsi peut-être l'idée de vérité ne peut-elle exprimer qu'imparfaitement la valeur d'une philosophie. Car la vérité est liée à une idée qui correspond à un être réel ou idéal, et ce qui fait la vérité de cette idée, c'est qu'elle est en harmonie avec l'être; tandis qu'en philosophie c'est le caractère même de l'idée, considérée comme telle, qui nous la fait apprécier, c'est son existence qui constitue sa valeur, c'est-à-dire que sa valeur ressort des tendances et de la disposition d'esprit manifestée directement en elle, et du degré de persuasion réalisée par la sincérité, la profondeur, la clarté de cette expression même [1]. »

Il ne serait cependant pas juste de taxer la philosophie d'anthropomorphisme. On serait particulièrement tenté d'adresser ce reproche aux doctrines qui identifient l'univers avec l'âme humaine, en particulier aux doctrines de Leibnitz, de Kant et de Schopenhauer. Mais aucun reproche ne serait moins fondé. Si les images de la totalité du monde sont déterminées par l'angle de réflexion sous lequel les renvoie le miroir de l'âme, « la pensée du métaphysicien ne procède pas de manière à ce qu'il dise : Je suis fait de telle ou telle manière, par conséquent le monde a tel ou tel aspect », mais il se pose la question de la façon suivante : « Quelle est cette base profonde qui nous unirait, le monde et moi, qui ferait que je repose en lui? » Le métaphysicien se trouve placé dans le monde, comme étant pour lui la donnée objective la plus certaine, et se demande — peu importe sous quelle forme — « quel devra être l'aspect du monde pour que ce fait puisse se comprendre comme formant une unité intelligible avec le monde [2] ». Ni Leibnitz ni Schopenhauer ne transposent naïvement, par un retour au panpsychisme primitif et un abus d'analogies poétiques, l'âme humaine dans l'univers : au contraire ils considèrent l'âme en partant du point de vue de l'univers, dans lequel ils s'efforcent seulement de la réintroduire. Or, de ce point de vue c'est une nécessité, pour le philosophe, de chercher dans l'âme même l'unité intelligible de l'âme et du monde. « Seule la réunion

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 20-29 et *Mélanges*, p. 254.
2. Cf. *Ibid.*, p. 32 et *Ibid.*, p. 257.

des choses dans la conscience leur permet d'atteindre une unité qui leur serait inaccessible autrement... Si la totalité atteint l'âme et veut y pénétrer, il faut que l'âme lui donne sa propre forme et essaie d'embrasser la diversité de ses contenus en une conception, une valeur[1]. » Ce n'est, autrement dit, que dans l'âme, et en tant que leur totalité est une âme, que les contenus de l'univers peuvent former une unité intelligible. Et ainsi se trouve justifiée, du point de vue même du relativisme, la tendance spiritualiste qui s'est affirmée de plus en plus nettement à mesure que la critique simmélienne pénétrait plus profondément la vie et se dépassait dans la construction d'une image de la totalité du monde.

Toutefois, la synthèse philosophique est astreinte, de par ses conditions mêmes, à rester une synthèse abstraite. Toutes les tensions de l'âme n'y concourent pas, mais seulement celles de l'entendement. C'est à une *image* du *monde*, non à une *vie* embrassant dans son unité *tous les contenus plus ou moins informés de l'existence*, qu'elle aboutit. Une philosophie ne se constitue qu'en « détachant une idée particulière, qui n'implique qu'un point de vue déterminé, et en la rendant absolue, idée qui précisément traduit cette attitude dans la langue des représentations ayant une portée objective[2] ». De là vient que la généralité philosophique échoue à embrasser les particularités auxquelles elle est censée s'appliquer. Elle plane, au-dessus de la vie concrète, dans la région des idées, et c'est dans cette région qu'elle puise sa signification et sa valabilité. En regard de l'idée générale, qui réalise l'unité du monde dans sa simplicité abstraite, les particularités apparaissent comme « les points de rencontre de toutes les idées et de tous les principes possibles [3]», et l'idée générale n'en exprime qu'un aspect, parmi une infinité d'autres. Les grands motifs de la pensée philosophique ont toujours un caractère unilatéral. Être et devenir, sujet et objet, esprit et matière, forme et contenu, réalisme et idéalisme, panthéisme et individualisme : tous ces thèmes possèdent en eux-mêmes une valabilité idéale, ils

1. Cf. *Hauptprobleme*, p. 34 et *Mélanges*, p. 259-260.
2. Cf. *Ibid.*, p. 42 et *Ibid.*, p. 268.
3. Cf. *Ibid.*, p. 42 et *Ibid.*, p. 268.

expriment une manière d'être centrale et accessible au monde entier; mais ils n'expriment cependant qu'un côté des choses.

Cette analyse de l'essence de la philosophie, qui s'achève et se précise, dans les *Hauptprobleme der Philosophie*, par une détermination de la portée philosophique des concepts d'être et de devenir, de sujet et d'objet, et des exigences idéales de l'âme, aboutit donc à mettre en lumière la valeur purement relative de la pensée philosophique. Si elle atteint, dans une image du monde valable idéellement, la totalité du réel envisagé sous un certain angle, elle échoue en effet, en raison de son caractère de généralité abstraite, à embrasser simultanément toutes les faces du concret, dont chacune n'apparaît qu'à un type particulier de philosophie. Or traduire le concret dans le langage d'une abstraction, c'est le dénaturer. Le monde, dont la philosophie construit l'image, n'est qu'un monde abstrait, un fantôme de monde. La philosophie n'atteint du concret que ce qui peut en être abstrait, et l'absolu qu'elle édifie à grands frais n'est point la source première de toutes les particularités de la vie, qui ne sauraient en être déduites logiquement, mais une construction logique valable uniquement dans une région transcendante par rapport à la vie immédiate, qui, elle, reste inassimilable à l'intellect philosophique. L'image philosophique du monde est inadéquate au monde.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'exigence philosophique de la totalité ne peut trouver une satisfaction complète qu'au delà de la philosophie même? Du fait que les contenus de la vie sont susceptibles d'être catégorisés par une multitude de formes, dont chacune permet de construire une image unilatérale de la totalité, la possibilité d'une multitude d'informations se pose en face de chaque information, et en fait ressortir le caractère relatif et incomplet. En regard de chaque interprétation du tout de l'univers se pose ce tout lui-même, comme point d'interférence de toutes les interprétations possibles. En d'autres termes, à la diversité des *a priori* formels s'oppose, comme exigence, un *a priori* réel, qui est le concret comme tel. Ce qui distingue le relativisme simmélien des autres doctrines philosophiques, et ce qui le situe à une place à part dans l'histoire

des systèmes, c'est l'effort qu'il accomplit pour atteindre non une image abstraite du monde, mais une expression complète du concret, dans une sorte de synthèse et d'intégration des points de vue philosophiques. Dépasser l'abstraction, qui tend à s'ériger en un absolu, et, en combinant les abstractions les unes avec les autres, en les transformant en principes heuristiques, traduire la vie concrète dans des corrélations de concepts, qui enserrent dans leur réciprocité d'action sa diversité, et qui fournissent une expression adéquate de son immédiateté : tel est l'idéal qu'il se propose, telle est aussi sa caractéristique essentielle. L'heuristique simmélienne est orientée tout entière vers le concret comme tel : elle ne s'arrête pas à la découverte de l'abstrait philosophique, et c'est dans son élan vers l'unité de la vie qu'elle puise la force de résister à la tendance de cet abstrait à s'ériger en absolu. Le relativisme sort par là des cadres de la spéculation philosophique : il est une philosophie de la vie philosophique, comme il est une philosophie de la vie morale, de la vie économique, de la connaissance, de la vie sociale, de la vie esthétique et de la vie religieuse. Et c'est dans l'effort qu'il accomplit pour mettre en relation toutes ces formes de vie, et pour reconstituer, par leur corrélation, l'unité de la vie, qu'il prend toute sa signification et toute sa portée.

L'unité de la vie est l'unité d'une âme, armée d'une infinité de formes qui se dégagent progressivement des contenus, pour fonctionner comme catégories. Ce fonctionnement des catégories aboutit à projeter les contenus, une fois informés, à une distance variable du sujet, distance en fonction de laquelle ils prennent leur signification. Entre le contenu ainsi projeté, comme un objet, hors du moi, et le moi, lui-même, il s'établit, en effet, des tensions dynamiques, dont le caractère varie avec la distance à laquelle le contenu se situe en face du moi, qui donnent au contenu une signification d'autant plus riche et d'autant plus profonde, que, tout en se situant à une distance plus grande, il conserve cependant avec l'ensemble de la vie une parenté plus étroite, et forme avec cet ensemble une organisation plus systématique. L'âme a en effet ce pouvoir étrange de se réaliser et de se retrouver d'autant mieux et d'autant plus

entière dans ses créations, qu'elle les a projetées plus loin d'elle : ses couches superficielles, projetées à faible portée, sont unies à elle par un lien moins étroit que ses couches profondes, projetées si loin d'elle qu'elles paraissent parfois vivre, dans l'objet, d'une vie indépendante. La signification d'une destinée ou d'une œuvre quelconque de la vie réside tout entière dans ce rapport qu'elle a avec la totalité de la vie, dont elle devient, en quelque sorte, le symbole. Nulle part mieux que dans l'article qu'il a consacré à la *Philosophie der Abenteuer* [1], Simmel n'a exprimé cette idée qui constitue le centre de sa métaphysique. L'aventure paraît se détacher de l'ensemble de la vie, conçue comme « le résultat de la participation des contenus de la vie, — quelque irréconciliables et opposés qu'ils soient, — à un processus de vie unique qui circulerait en quelque sorte à travers eux. C'est à cet entrelacement des anneaux de la vie, à ce sentiment que, malgré tous les contre-courants, tous les détours, tous les obstacles, il y a cependant un courant qui continue sa course à travers ce tout, que s'oppose ce que nous appelons aventure [2]. » Mais aussi, « tandis qu'elle s'isole de l'ensemble de la vie, elle s'y réintègre pour ainsi dire par le même mouvement; tout en étant un corps étranger à notre existence, elle est cependant au centre d'une façon quelconque [3] ». C'est de là qu'elle tire sa signification : il semble en effet que, dans ses limites bien marquées, toutes les forces profondes de la vie se concentrent et s'épanouissent, en sorte qu'elle exprime, dans un raccourci, notre vie entière. Or ce qui se produit dans l'aventure, ce double processus, de détachement de certaines parties du tout de la vie, et de rattachement de ces parties au tout, dont elles deviennent le symbole, et dont elles tirent tout leur sens, ce mouvement d'aller et retour qui crée à la fois le sens et son expression, c'est en quelque sorte la loi même de la vie. « Les contenus de notre vie, écrit Simmel, sont constamment saisis par des formes qui s'entrelacent, et qui font naître ainsi un tout : formation artis-

1. Cf. *Mélanges*, p. 139 à 155.
2. Cf. *Ibid.*, p. 140.
3. Cf. *Ibid.*

tique, conception religieuse, évaluation morale, réciprocité du sujet et de l'objet. Et il se peut que, si l'on considère la largeur de ce grand fleuve de vie en n'importe quel endroit de son cours, il n'y ait pas une de ces formations, et de beaucoup d'autres encore, qui ne donne une goutte au moins de ses ondes. Seulement ce n'est que là où ces formations quittent l'état fragmentaire et mixte, sous lequel les fait paraître le cours ordinaire de la vie; ce n'est que lorsqu'elles arrivent à dominer les contenus de la vie, qu'elles deviennent les formations pures auxquelles la langue prête un nom. Dès que la tendance religieuse a créé d'elle-même Dieu, elle devient religion; dès que la forme esthétique est devenue indifférente à son contenu, et qu'elle ne s'en sert que pour réaliser une vie qui s'inquiète seulement d'elle-même, elle se transforme en « art »; dès que le devoir moral ne s'accomplit que par le fait qu'il est un devoir indépendamment du changement de ses contenus, bien que ceux-ci aient à leur origine déterminé la volonté, il s'appelle « morale ». Il n'en est pas autre ment de l'aventure... C'est seulement lorsque les tensions de la vie sont devenues si intenses qu'elles arrivent à dominer les matériaux sur lesquels elles s'exercent, que l'on peut parler d' « aventure[1] »... »

Ainsi, c'est dans son fonctionnement, dans la continuité de son processus général, que le relativisme simmélien saisit l'unité de la vie. Impliquées dans chacun de ses moments, des formes diverses se dégagent progressivement dans leur pleine indépendance, pour informer les contenus, qui se détachant par là même, restent cependant liés au tout de la vie par un lien organique, qui leur donne leur signification. La vie est une création incessante de sens nouveaux : son processus est un processus d'organisation. Les notions morales, les principes et les lois de la connaissance, les objets et leurs relations uniformes, les valeurs économiques, esthétiques, religieuses, les conceptions philosophiques, tous ces produits de la vie sont autant de destinées, qui prennent, par leur distance par rapport à l'âme, et par leur relation à la totalité de la vie, une signification typique. C'est seulement en s'efforçant de situer à leur distance respective,

1. Cf. *Mélanges*, p. 153-154.

dans l'ensemble de la vie, toutes ces formations, que l'on peut essayer d'embrasser d'un seul coup d'œil le monde entier tel que le créent les diverses destinées de notre âme. Le vécu psychologique et l'aventure, puis la valeur utilitaire et la valeur économique, puis les notions morales, puis la connaissance scientifique et les notions philosophiques, puis l'art et la religion, tels sont, par ordre de distance croissante et de richesse de sens, les principaux produits de cette activité formatrice. Aucun n'exprime la totalité de la vie : cette totalité est faite de leur corrélation. « Notre âme, écrit Simmel, étant données ses tendances limitées par la vie, ne pouvant agir que d'une manière toujours restreinte, ne peut donner à aucun de ces mondes ce caractère de totalité impliqué dans la conception du monde même. Chacun de ces mondes dépend du hasard des impulsions qui font que c'est telle ou telle partie qui se fait jour en nous. Mais c'est précisément parce que ces images que nous formons du monde ne donnent jamais un ensemble qui se suffirait à lui-même, que se produit cette intensité de la vie et des relations dans l'âme, car chacun de ces systèmes est réduit à puiser dans les autres domaines des impulsions, des contenus, des devoirs, tandis que si chacun de ces systèmes formait un ensemble dans lequel tout se rattacherait sans laisser de lacune, il trouverait ces données en lui-même[1]. »

Ainsi s'expliquent les relations qui unissent la connaissance, la philosophie, la morale, l'art et la religion, et les services mutuels qu'ils se rendent. En les faisant entrer en réciprocité d'action, en évitant l'écueil, commun à tous les systèmes philosophiques, d'envisager uniquement la vie du point de vue de l'être et de la connaissance abstraite, en y réintégrant, à leur place, et à la distance à laquelle elles se situent respectivement par rapport au moi, toutes les autres œuvres de la vie, le relativisme simmélien s'efforce de donner à celle-ci la totalité de son sens, faite de la corrélation d'une infinité de sens partiels, auxquels l'unité de la vie reste sous-jacente.

1. Cf. *Mélanges*, p. 95.

CHAPITRE X

CONCLUSION

Telle est, dans son économie générale, la philosophie de G. Simmel. Par son caractère compréhensif, par son aptitude à embrasser tous les contenus et toutes les formes, par sa persévérance à serrer de près tout le concret, à séparer, pour l'analyse, puis à tisser ensemble, pour la synthèse, tous les fils dont est tramée la vie, à mettre en relation les symboles avec les sens, les particularités avec l'unité, elle se range en bonne place parmi les grandes doctrines dont s'honore la pensée humaine.

Issue en droite ligne du relativisme kantien, la pensée simmélienne en conserve les cadres, mais en les élargissant et en les assouplissant pour y loger tous les résultats acquis par la réflexion philosophique du siècle dernier. Elle réalise ce tour de force de concilier avec le formalisme et l'intellectualisme kantiens les principes généraux de l'évolutionnisme et du pragmatisme contemporains. Parti de la critique, G. Simmel tend vers une métaphysique de l'âme et de la vie, créatrices de formes et de sens; et il trouve moyen, en cours de route, d'apporter à plusieurs sciences spéciales, notamment à la morale, à l'économie politique, à l'histoire et à la sociologie, des contributions positives, de nature à hâter leur constitution définitive en sciences exactes.

L'ampleur de cette doctrine est corrélative à la généralité et à la fécondité de l'idée qui en constitue le *leit-motiv* : à savoir l'idée de relativité et de réciprocité d'action. Aucune notion, en vérité, ne comporte un usage philosophique plus étendu; aucune n'est plus apte à embrasser tous les domaines de la réalité. Il ne s'agit plus seulement de la relativité de la connaissance : après avoir fait ses

preuves dans le domaine du connaître, le principe de relativité est apparu comme susceptible d'une infinité d'applications dans la sphère même de la vie. Les mêmes corrélations que le relativisme antique et le criticisme ont aperçues entre le sujet et l'objet se manifestent entre le sujet et la valeur, entre les parties, entre les parties et le tout, entre les exigences pratiques et les exigences théoriques, entre la forme et le contenu, entre le symbole et son sens, entre les individus, entre les individus et les sociétés. Avec le jeu de cette idée de relation, le système simmélien réalise donc aisément le maximum de simplicité avec le maximun de compréhension. Avec elle, en même temps, il évite sans peine les oppositions de principes qui sont l'écueil des philosophies dogmatiques. Il transcende la logique, figée dans l'absolu, et scinde le cercle vicieux en deux moments corrélatifs de la pensée. Comme la fin justifie les moyens, l'heuristique justifie les principes, transformés en postulats. Les contradictions se résolvent et les sophismes s'évanouissent. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que le point de vue relativiste soit apparu à G. Simmel comme le plus propre à embrasser sous son unité l'infinie diversité de la vie.

Mais cette ampleur compréhensive a sa rançon. L'unité qui résulte des corrélations de formes informant les contenus de la vie reste lâche. Le relativisme doit se borner à poser la totalité à titre d'exigence. On sait qu'il y a un tout, et que ce tout est formé d'une infinité de corrélations réciproques. Mais ce tout, on ne saurait le saisir, et il faut renoncer à développer et à se représenter dans un tableau synoptique les réciprocités d'action qui constituent son unité. On saisit les détails en fonction de l'ensemble, comme exigence, ou comme postulat, mais on ne saisit pas l'ensemble, qui reste aussi inconnaissable dans le relativisme simmélien que la chose en soi dans le relativisme kantien. G. Simmel doit se borner à caractériser cet ensemble comme une vie, c'est-à-dire comme un progrès dynamique, et comme le progrès d'une âme créatrice de symboles et de sens. Mais cette vie, progrès indéfini, est insaisissable dans une synthèse de concepts. Le concret, vers lequel est orienté tout l'effort du relativisme, reste une exigence jamais satisfaite, car il ne pourrait être saisi que comme une corrélation complexe d'abstraits; or le cercle de la pensée abstraite ne peut, en se refermant sur lui-même, embrasser une totalité bien définie : et l'effort de Simmel pour enserrer l'unité de la vie demeure impuissant, du moins tant qu'il se maintient dans la sphère de la philosophie.

Simmel pouvait-il éviter cet écueil? Oui, en admettant la possibilité de l'intuition, saisissant la vie dans son immédiateté, ainsi que l'admet M. Bergson, dont le relativisme se couronne par une métaphysique spiritualiste. Dans son effort pour saisir le concret, Simmel paraît avoir été tenté, à maintes reprises, de s'engager dans cette voie. Avec le bergsonisme, il partage la conviction du caractère superficiel et unilatéral des concepts, le pragmatisme, l'idée de l'évolution, créatrice de formes, qui se figent, et que dépasse sans cesse l'élan immanent à la vie. Mais l'intuition, qui est la vie des contenus sans forme, lui est interdite par son relativisme même, qui pose en principe l'impossibilité de vivre un contenu autrement que sous une forme. Admettre la possibilité de l'intuition, c'eût été dépasser et abandonner le relativisme. Rien d'étonnant à ce que G. Simmel n'ait pu se résoudre à cette inconséquence. C'est la logique interne du relativisme qui le conduit à soutenir que le vécu psychologique lui-même, dont M. Bergson fait l'objet-type de l'intuition, n'est connu, comme chez Kant, que sous la forme du « je pense » et qui, par suite, lui ferme tout accès sur la connaissance directe et absolue de cette âme, ou de cette vie, dont la continuité et les tensions profondes constituent, pour lui comme pour M. Bergson, le concret, en tant qu'unité dynamique et que totalité organique. Le formalisme kantien a eu beau s'assouplir : il n'en continue pas moins à faire obstacle à l'intuition intellectuelle.

Ce formalisme foncier et ce refus d'admettre la possibilité de l'intuition n'ont pas seulement pour conséquence de paralyser les efforts de G. Simmel vers l'appréhension du concret, mais encore de démentir dans une certaine mesure, la légitimation qu'il a entreprise de la spéculation philosophique. Il y a une opposition manifeste entre la revendication des droits de la philosophie, for-

mulée par les premiers ouvrages de Simmel, droits qui s'étendent en deçà et au delà de la science, et la valeur de pure prétention qui lui est reconnue dans les *Hauptprobleme der Philosophie*. Certes, on sent, dans toute l'œuvre de Simmel, la conviction profonde de la légitimité de cette prétention; et, en maints endroits, notamment dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, dans les études d'esthétique, dans la *Religion*, dans la *Philosophie der Abenteuer*, Simmel est à deux doigts, pour la confirmer, de dépasser les conséquences auxquelles le conduisent ses principes relativistes, et de se hasarder dans la métaphysique du réel en tant que tel — réel qui ne serait autre que la vie, ou que l'âme; — mais chaque fois aussi il s'arrête au bord du tremplin, à l'instant précis de faire le saut dans cette région interdite, non cependant sans avoir décelé la tentation qu'il a eue de s'y aventurer. Et cet antagonisme latent des deux tendances fondamentales de sa pensée, la tendance à embrasser le concret dans une unité, et la tendance à le décomposer en une forme et une matière, fait obstacle à ce que ses études, qui embrassent tout le domaine de la spéculation philosophique, et qui caractérisent excellemment une *attitude* générale, se couronnent par un *système* de philosophie conforme à la définition qu'il donne de la philosophie.

Cette impuissance finale d'une doctrine qui aspire à légitimer les prétentions de la philosophie est-elle imputable au relativisme même, ou à la façon dont G. Simmel l'a conçu? A vrai dire, les obstacles auxquels G. Simmel se heurte, d'autres les avaient déjà rencontrés avant lui. Déjà Comte avait dû renoncer à constituer, du point de vue relativiste, une synthèse objective. Déjà il avait dû se résigner à essayer une synthèse subjective. Encore n'était-il parvenu à l'ébaucher qu'en portant à l'absolu l'idée d'humanité et en l'érigeant en objet de culte, c'est-à-dire en abandonnant le terrain de la philosophie pour celui de la religion. G. Simmel ne va pas jusque là : il se borne à laisser entendre qu'il y aurait lieu de le faire si l'on voulait constituer la synthèse à laquelle la philosophie aspire, et qui reste chez lui à l'état de simple possible. Et peut-être n'y a-t-il pas, en effet, d'autre issue que cette abdication, pour un relativisme qui veut, à la fois, rester conséquent avec lui-même, et ne rien sacrifier de

l'exigence philosophique par excellence, l'exigence de la totalité.

Est-ce à dire pour cela que le relativisme doive être taxé d'impuissance absolue? Loin de là. Si la partie de la philosophie qui est située, en droit, au delà de la science et de la pratique n'est pas susceptible d'achèvement par le relativisme, reste celle qui est située en deçà : c'est-à-dire la théorie de la connaissance et la critique des postulats de la pratique. Dans cette sphère, le relativisme est roi; et il a reçu de Simmel une des impulsions les plus puissantes qu'il ait reçues depuis Kant. L'idée qu'il y a des *a priori* à la base de toute connaissance et de toute pratique et que ces *a priori* sont l'œuvre progressive de la vie, est une idée excessivement féconde. Peut-être la détermination de ces *a priori* dans leur genèse, dans leur rôle, et dans leurs corrélations, c'est-à-dire, en somme, l'analyse du chimisme général de la vie, est-elle, après tout, une tâche qui suffit au philosophe. Peut-être est-ce demander l'impossible au relativisme et à la philosophie en général que de leur demander davantage. Peut-être leur prétention à la synthèse n'a-t-elle, elle aussi, qu'une valeur heuristique, celle de stimuler l'analyse.

Aussi bien n'est-ce pas uniquement, ni même essentiellement sur son aptitude à embrasser la totalité qu'il importe de juger l'œuvre de Simmel. S'il est vrai que, comme on l'a vu, la tendance systématique doit, aussi bien en ce qui concerne l'esprit qu'en ce qui concerne le monde, céder le pas à la tendance progressive, on comprendra qu'il ne puisse être question de chercher l'unité dans un *système*, mais seulement dans une *attitude*, et que l'exigence de la totalité doive se résigner à trouver un apaisement relatif dans la continuité des processus de la connaissance et de la pratique, qui se révèle à une analyse indéfiniment progressive. *Même l'infériorité systématique de l'attitude relativiste apparaîtra, de ce point de vue, comme une supériorité.* C'est une nécessité, pour un système, de se refermer sur lui-même. Une attitude, au contraire, présente l'avantage de rester ouverte à tous les contenus possibles : c'est une activité réceptive; c'est une heuristique; et elle veut être jugée uniquement sur son ampleur compréhensive et sur sa fécondité. Il importe de se placer à ce point de vue pour apprécier l'œuvre de G. Simmel.

Elle vaut davantage par la précision et l'originalité des vues critiques et des vues positives qu'elle apporte dans chacun des domaines de la spéculation philosophique que par son caractère systématique. A cet égard, la réflexion simmélienne a, dès à présent, abouti à de nombreux et importants résultats, et donné à la philosophie contemporaine des orientations nouvelles et fécondes. Au surplus, la carrière de G. Simmel n'est point close; et rien n'autorise à penser que sa méthode philosophique ait épuisé sa fécondité.

Tout d'abord, c'est, dans l'*Einleitung*, un effort particulièrement heureux pour dégager les conditions d'une analyse positive de la moralité, et pour marquer, dans la vie morale, la part respective et la corrélation des facteurs psychologiques, des facteurs logiques, des facteurs historiques et des facteurs sociologiques. Effort particulièrement heureux, parce que Simmel, pour éviter l'erreur du dogmatisme métaphysique, n'a point cru nécessaire de se précipiter dans le dogmatisme sociologique, et, tout en reconnaissant l'importance du rôle joué par l'autorité sociale à l'origine de la vie morale, a su mettre en lumière son intériorisation ultérieure dans la conscience individuelle, comme couronnement nécessaire du progrès historique et du progrès moral.

Ensuite, c'est, dans la *Philosophie des Geldes*, une théorie générale de la valeur, considérée dans sa genèse psychologique et sociale et dans sa portée objective, qui apporte aux recherches nouvelles de la philosophie, dans ce domaine inexploré jusqu'à une époque toute récente, une contribution de la plus haute importance; et un essai de classification des différentes sortes de valeur, d'après la distance plus ou moins grande à laquelle leur objet se situe par rapport au sujet, — essai qui n'aboutit pas encore à des déterminations très précises, mais qui ouvre la voie à des recherches fécondes.

Puis c'est, dans les *Vorlesungen ueber Kant*, une conception nouvelle de la théorie de la connaissance, qui met les catégories en mouvement et en analyse le fonctionnement psychologique — conception où se manifeste un effort original pour réconcilier le pragmatisme et l'idéalisme contemporains, et qui apporte au problème de la connaissance une contribution précieuse; c'est dans les

Probleme der Geschichtsphilosophie, une analyse, à bien des égards décisive, des postulats psychologiques, pratiques et métaphysiques qui sont les conditions de la reconstitution historique, une critique aiguë du dogmatisme historique, une conception féconde de la réalité historique, enchevêtrement de fils que nous ne saisissons que un par un, et qui ne sauraient cependant être exactement compris que dans leurs relations réciproques.

C'est, surtout peut-être, dans la *Soziologie*, une définition nouvelle de la sociologie comme science positive, définition qui paraît être, pour la constitution définitive de cette science, de la plus haute portée, et qui présente le grand avantage de faire place à toutes les formes de sociétés, depuis celles où la contrainte sociale est la plus impérieuse et le lien social le plus extérieur aux individus, jusqu'à celles où ce lien s'est intériorisé au plus profond des consciences et où la contrainte sociale s'est le plus relâchée pour permettre le développement des libertés, — et par suite de réintégrer dans le domaine des recherches sociologiques toutes les formes modernes de l'association, auxquelles s'applique mal la conception de l'école sociologique française. Définition étayée par des recherches précises, aboutissant à des résultats positifs, dans lesquels elle trouve sa confirmation.

Ce sont encore, un grand nombre de vues précises et originales sur la vie esthétique, la vie religieuse, la vie philosophique, sur la vérité qui est propre à l'œuvre d'art, à la religion, aux doctrines des philosophes, sur la réalité qui leur est accessible.

C'est, enfin, une conception singulièrement hardie et profonde du fonctionnement général de la vie, considérée comme l'évolution du moi humain, commandée par les exigences fondamentales de la pratique individuelle et sociale, et créatrice de *sens* en nombre infini, psychologiques, pratiques, logiques, scientifiques, économiques, moraux, sociaux, esthétiques, religieux et philosophiques, corrélatifs les uns aux autres, et à des symboles de plus en plus nombreux. *Conception singulièrement hardie et profonde, parce qu'elle s'élève, dans la région de l'idéal, à une hauteur que n'avaient pas encore atteinte les philosophies les plus idéalistes, et parce qu'elle se maintient en*

même temps plus près de la réalité concrète, dont elle fait effort pour saisir, dans la tension vers l'idéal, l'essence profonde.

Dans tous ces domaines, la pensée de G. Simmel apparaît nettement orientée dans le sens du positivisme contemporain, à la fois psychologiste et humaniste, tout en restant dominée par le formalisme kantien. Elle semble appelée à exercer une influence considérable, tant par la nouveauté et l'actualité de ses vues que par l'effort de conciliation et de synthèse dont elle témoigne.

Nul doute qu'elle n'ait déjà été un des éléments de réflexion de l'auteur de l'*Expérience morale* et de l'auteur de *La Morale et la science des mœurs*, qui toutefois n'en ont retenu que quelques-uns de ses motifs dominants, et qui, tant par la condamnation qu'ils portent sur la philosophie, que par l'adhésion qu'ils ont donnée, le second surtout, aux conceptions sociologiques et morales de M. Durkheim, sont allés directement à l'encontre de ses inspirations les plus profondes.

TABLE DES MATIÈRES

Préface, par V. Delbos I

Avant-propos VII

Chapitre I. — L'œuvre philosophique de G. Simmel 1

— II. — La relativité des notions morales d'après l' « Einleitung » . . 7

— III. — La relativité de la valeur économique. 56

— IV. — La relativité de la connaissance en général 77

— V. — La relativité de la connaissance historique 95

— VI. — Le relativisme sociologique 139

— VII. — Le relativisme esthétique 157

— VIII. — Le relativisme religieux. 175

— IX. — La conception relativiste de la philosophie et l'unité de la vie. 191

— X. — Conclusion 207

1083-13. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — P 10-13.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN, 108, boulevard Saint-Germain, Paris, 6e.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Extrait du Catalogue

HISTOIRE ET SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES (MONOGRAPHIES)

ALAUX (V.). — **La philosophie de Victor Cousin.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
ALLIER (Raoul). — **La philosophie d'Ernest Renan.** 2e édit. 1 vol. in-16. . . . 2 fr. 50
BARZELLOTTI. — **La philosophie de Taine.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
BASCH (V.). — **La poétique de Schiller.** 1 vol. in-8. 2e édit. . . . . 7 fr. 50
BLOCH (L.). — **La philosophie de Newton.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
BRUNSCHVICG (L.). — **Spinoza.** 2e édition. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
COLLINS (H.). — **Résumé de la philosophie de Herbert Spencer.** Avec préface de Herbert Spencer. 4e édit. 1 vol. in-8. . 10 fr.
CRESSON. — **La morale de Kant.** 1 v. in-16. 2 fr. 50
DELBOS (V.). — **La philosophie pratique de Kant.** In-8. (*Cour. par l'Acad. franç.*). 12 fr. 50
DELVOLVE (J.). — **Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
DUMAS (G.). — **Psychologie de deux Messies positivistes.** *Saint-Simon et Auguste Comte.* 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.
DUPROIX. — **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 1 vol. in-8. 2e éd. (*Couronné par l'Académie française*). . . . . . 5 fr.
FOUILLÉE (Alf.). — **La morale, l'art et la religion d'après Guyau.** 8e éd. 1 vol. in-8 avec portrait. . . . . 3 fr. 75
— **Nietzsche et l'immoralisme.** 2e éd. In-8. 5 fr.
— **Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.** 2e éd. 1 vol. in-8 . 7 fr. 50
GILSON. — **La liberté chez Descartes et la théologie.** 1 vol. in-8. . . . . . . 7 fr. 50
GUYAU (Augustin). — **La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée.** 1 vol. in-8 avec portrait. . . . . 3 fr. 75
HAMELIN (O.). — **Le système de Descartes.** Publié par L. Robin, 1 vol. in-8. 7 fr. 50
HÉMON (C.). — **La philosophie de Sully Prudhomme.** 1 vol. in-8. . . . . . 7 fr. 50
JANET (Paul). — **La philosophie de Lamennais.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
KEIM (A.). — **Helvétius.** 1 vol. in-8. 10 fr.
LACOMBE (P.). — **Psychologie des individus et des sociétés chez Taine.** In-8. 7 fr. 50
LAUVRIÈRE (E.). — **Edgar Poë.** 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). . . . . 10 fr.
LECHARTIER (G.). — **David Hume.** In-8. 5 fr.
LÉON (Xavier). — **La philosophie de Fichte.** 1 vol. in-8 (*Couronné par l'Institut*). 10 fr.
LE ROY (E.). — **Une philosophie nouvelle. Henri Bergson.** 3e éd. 1 vol. in-16. 2 fr. 50
LÉVY (A.). — **La philosophie de Feuerbach.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
LÉVY-BRÜHL (L.). — **La philosophie de Jacobi.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.
— **La philosophie d'Auguste Comte.** 3e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
LIARD. — **Descartes.** 3e éd. 1 vol. in-8. 5 fr.
LICHTENBERGER (H.). — **La philosophie de Nietzsche.** 13e édit. 1 vol. in-16. . 2 fr. 50
— **Henri Heine penseur.** 1 vol. in-8. 3 fr. 75
LYON (Georges). — **La philosophie de Hobbes.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
MÉNARD (A.). — **Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
OSSIP-LOURIÉ. — **La philosophie de Tolstoï.** 3e édit. 1 vol. in-16. (*Couronné par l'Institut*) . . . . 2 fr. 50
— **La philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 2e éd. 1 vol. in-16. . . . 2 fr. 50
— **La psychologie des romanciers russes au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. . . . . . . 7 fr. 50
PÉLADAN. — **La philosophie de Léonard de Vinci.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
PILLON (F.). — **La philosophie de Charles Secrétan.** 1 vol. in-16 . . . . . . 2 fr. 50
RENOUVIER (Ch.). — **Critique de la doctrine de Kant.** 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
RIBOT (Th.). — **La philosophie de Schopenhauer.** 12e édit. 1 vol. in-16. . 2 fr. 50
RIVAUD (A.). — **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.** 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75
ROBERTY (E. De). — **Frédéric Nietzsche.** 3e édit. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50
RUSSELL. — **La philosophie de Leibniz.** Préface de M. Lévy-Brühl 1 vol. in-8. 3 fr. 75
RZEWUSKI (S.). — **L'optimisme de Schopenhauer.** 1 vol. in-16. . . . . . 2 fr. 50
SAIGEY. — **Les Sciences au XVIIIe siècle,** *la physique de Voltaire.* 1 vol. in-16. 2 fr. 50
SÉAILLES (G.). — **La philosophie de Ch. Renouvier.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
SEGOND (J.). — **Cournot et la psychologie vitaliste.** 1 vol. in-16. . . . . . . 2 fr. 50
SPENCER (Herbert). — **Une autobiographie.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
STUART MILL. — **Mes mémoires.** *Histoire de ma vie et de mes idées.* 5e éd. 1 v. in-8. 5 fr.
— **Auguste Comte et la philosophie positive.** 8e édit. 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50
THOMAS (P.-F.). — **Pierre Leroux,** *sa philosophie.* In-8. . . . . 5 fr.
TISSERAND. — **L'anthropologie de Maine de Biron.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Extrait du Catalogue

HISTOIRE ET SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES (ÉTUDES D'ENSEMBLE)

ADAM (Ch.). — **La philosophie en France** (*1re moitié du XIXe siècle*). 1 v. in-8. 7 fr. 50

ARREAT (L.). — **Dix ans de philosophie (1890-1900).** 1 vol. in-16 . . . . . 2 fr. 50

BEAUSSIRE. — **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.** 1 v. in-16. 2 fr. 50

BERR — **La synthèse en histoire.** In-8. 5 fr.

BERTHELOT (R.). — **Evolutionnisme et platonisme.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

— **Un romantisme utilitaire.** *Étude sur le mouvement pragmatisme.* Tome I. *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré.* 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

Tome II. *Le pragmatisme chez Bergson.* 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

BOURDEAU (J.). — **Pragmatisme et modernisme.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

BOUTROUX (E.). — **Études d'histoire de la philosophie.** 4e édit. 1 vol. in-8. . 7 fr. 50

BROCHARD (V.). — **Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.** 1 v. in-8. 10 fr.

BRUNSCHVICG (L.). — **Les étapes de la philosophie mathématique.** 1 vol. in-8. . 10 fr.

CHIDE (A.). — **Le mobilisme moderne.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

CRESSON (A.). — **Le malaise de la pensée philosophique.** 1 vol. in-16. . . . 2 fr. 50

DELACROIX (H.). — **Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.** In-8. 10 fr.

EUCKEN (R.). — **Les grands courants de la pensée contemporaine.** 2e éd. 1 v. in-8. 10 fr.

EVELLIN (F.). — **La raison pure et les antinomies.** (*Cour. par l'Institut*). 1 v. in-8. 5 fr.

FERRI (L.). — **Histoire critique de la psychologie de l'association,** *depuis Hobbes jusqu'à nos jours.* 1 vol. in-8. . . 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alf.). — **Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.** 3e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 2e éd. In-8. 7 fr. 50

— **La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes.** 2e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

— **Esquisse d'une interprétation du monde, et fragments divers.** 1 vol. in-8... 7 fr. 50

HALEVY (Elie). — **La formation du radicalisme philosophique en Angleterre.** 3 vol. in-8. Chacun. . . . . 7 fr. 50

HANNEQUIN. — **Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie.** 2 vol. in-8. (*Couronné par l'Institut*). . . 15 fr.

HÖFFDING (H.). — **Histoire de la philosophie moderne.** 2e éd. 2 v. in-8. Chacun. 10 fr.

— **Philosophes contemporains.** Trad. Tremesaygues. 2e éd., revue. 1 vol. in-8. 3 fr. 75

JANET (Paul). — **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 4e édit. 2 vol. in-8. . . . . 20 fr.

KARPPE (S.). — **Essais de critique et d'histoire de philosophie.** 1 vol. in-8. . 3 fr. 75

LYON (Georges). — **L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-8 . . . 7 fr. 50

MAMELET (A.). — **Le relativisme philosophique chez Georg Simmel.** 1 v. in-8. 3 fr. 75

NAVILLE (E.). — **Les philosophies négatives.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

— **Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

— **La définition de la philosophie.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

OLDENBERG (H.). — **Le Bouddha,** *sa vie, sa doctrine, sa communauté.* 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **La religion du Véda.** 1 vol. in-8. . 10 fr.

OSSIP-LOURIÉ. — **Pensées de Tolstoï.** 3e édit. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

— **Nouvelles pensées de Tolstoï.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

— **La philosophie russe contemporaine.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

OUVRÉ. — **Les formes littéraires de la pensée grecque.** 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie française*) . . . . 10 fr.

Philosophie allemande au XIXe siècle (La), par MM. Ch. Andler, V. Basch, J. Benrubi, C. Bouglé, V. Delbos, G. Dwelshauvers, B. Groethuysen, H. Norero. 1 v. in-8. 5 fr.

PICAVET. — **Les idéologues.** 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie française*). 10 fr.

PILLON (F.). — **L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE.** 23 années parues (1890 à 1912), 1893 et 1894, *épuisées.* Vol. in-8, chaque année . . 5 fr. (*Publication couronnée par l'Institut.*)

REY (A.). — **La théorie de la physique chez les physiciens contemporains.** 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

RIBOT (Th.). — **La psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 1 v. in-8. 7 fr. 50

— **La psychologie allemande contemporaine** (*école expérimentale*). 7e éd. 1 v. in-8. 7 fr. 50

ROBERTY (E. De). — **L'ancienne et la nouvelle philosophie.** 1 vol. in-8. . . 7 fr. 50

— **L'agnosticisme.** 2e éd. 1 v. in-16. 2 fr. 50

— **La philosophie du siècle** (*positivisme, criticisme, évolutionnisme*). 1 vol. in-8 . 5 fr.

— **La recherche de l'unité.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

SCHILLER (F.). — **Études sur l'humanisme.** 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

SCHINZ (A.). — **Antipragmatisme.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

SCHOPENHAUER. — **Philosophie et philosophes.** Trad. Dietrich. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

— **Fragments sur l'histoire de la philosophie.** Trad. A. Dietrich. 1 vol. in-16. . 2 fr. 50

SEGOND (J.). — **L'intuition bergsonienne.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

SEILLIÈRE (E.). — **Introduction à la philosophie de l'impérialisme.** 1 v. in-16. 2 fr. 50

SIMMEL (G.). — **Mélanges de philosophie relativiste.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

STUART MILL. — **Lettres inédites à Auguste Comte** et *réponses d'Auguste Comte,* 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

— **Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal (1828-1842, 1864-1871).** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

WEBER (L.). — **Le rythme du progrès.** *Étude sociologique.* 1 vol. in-8.. . . . 5 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Extrait du Catalogue

LOGIQUE

BAIN (Alex.), professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). — **La logique inductive et déductive.** Traduit de l'anglais par G. Compayré. 5e édit. 2 vol. in-8 . . . . . 20 fr.

BRUNSCHVICG (L.), maître de conférences à la Sorbonne. — **La modalité du jugement.** 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75

DARBON (A.), docteur ès lettres. — **L'explication mécanique et le nominalisme.** 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75

ENRIQUES (F.), professeur à l'Université de Bologne. — **Les problèmes de la science et la logique.** Traduit de l'italien par J. Dubois. 1 vol. in-8.. . . . . 3 fr. 75

HERMANT (P.) et VAN DE WAELE (A.). — **Les principales théories de la logique contemporaine.** 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). . . . . 5 fr.

LACHELIER, de l'Institut, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique. — **Du fondement de l'induction.** Suivi de *Psychologie et Métaphysique.* 6e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

— **Études sur le syllogisme,** suivies de l'*observation de Platner* et d'une *note sur le « Philèbe ».* 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

LAPIE (P.), recteur de l'Académie de Toulouse. — **Logique de la volonté.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

LIARD, de l'Institut, vice-recteur de l'Académie de Paris. — **Les logiciens anglais contemporains.** 5e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

MILHAUD (G.), professeur à la Sorbonne. — **Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.** 3e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

— **Le rationnel.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

PAULHAN (Fr.), correspondant de l'Institut. — **La logique de la contradiction.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

— *Les types intellectuels.* **Esprits logiques et esprits faux.** 2e édit. 1 vol. in-8. . 7 fr. 50

NAVILLE (E.), correspondant de l'Institut. — **La définition de la philosophie.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

— **La logique de l'hypothèse.** 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

REGNAUD (P.), professeur honoraire à l'Université de Lyon. — **Précis de logique évolutionniste.** *L'entendement dans ses rapports avec le langage.* 1 vol. in-16. . . 2 fr. 50

RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France. — **La logique des sentiments.** 4e édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 75

STUART MILL. — **Système de logique déductive et inductive.** Traduit de l'anglais par M. Louis Peisse. 6e édit. 2 vol. in-8. 20 fr.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. Ribot

Membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France.

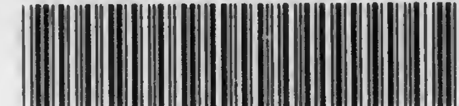
(*Fondée en 1876*)

Paraît tous les mois, par livraison de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement (du 1er janv.) : Un an, Paris, **30** fr. — Départements et Étranger, **33** fr. La livraison : **3** fr.

Les années écoulées, chacune, **30** francs, et la livraison, **3** fr.

TABLE DES MATIÈRES : (1876-1887), in-8. **3** fr. — (1888-1895), in-8. . . . . **3** fr.
— (1896-1900), in-8. **3** fr. — (1901-1905), in-8. . . . . **3** fr.
— (1906-1910), in-8. . . . . **3** fr.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010652981

